ازہر الازہار

اردو شرح

نور الانوار

حصہ قیاس

مولانا عبید الحق فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع فی بحث القیاس فقال **بابُ القیاس** القیاس فی اللغۃ التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ وانما فسر بھذا التفسیر لانہ اقرب الی اللغۃ بقلۃ التغییر وما یتوھم انہ لا یشمل القیاس بین المعدومین کقیاس عدیم العقل بسبب الجنون علی عدیم العقل بسبب الصغر لانہ لا یطلق علیہ الفرع والاصل باطل لانا لا نسلم انہ لا یطلق الاصل والفرع علی المعدوم وقیل ھو تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع وھو باطل لان حکم الاصل قائم بہ لا یتعدی منہ وانما یتعدی مثلہ ولذا قیل ھو ابانۃ مثل حکم احد المذکورین بمثل علتہ فی الآخر واختیر لفظ الابانۃ لان القیاس مظھر لا مثبت وقید لفظ المثل لان المعدی ھو مثل الحکم لا عین الحکم وانہ حجۃ نقلاً وعقلاً وانما قال ھذا لان بعض الناس ینکرون القیاس حجۃ لان اللہ تعالی قال ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء فلا یحتاج الی القیاس ولان النبی قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیھم اولاد السبایا فقاسوا ما لم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا ولان القیاس اصلہ شبھۃ اذ لا یعلم ان ھذا ھو علۃ للحکم والجواب عن الاول ان القیاس کاشف عما فی الکتاب ولا یکون مباینا لہ وعن الثانی ان قیاس بنی اسرائیل لم یکن الا للتعنت والعناد وقیاسنا لاظھار الحکم وعن الثالث ان شبھۃ العلۃ فی القیاس لا تنافی العمل وانما تنافی العلم وذلک جائز۔

مصنفؒ نے اجماع کی بحث سے فراغت پاکر قیاس کی بحث کا آغاز کیا۔ چنانچہ فرمایا:۔

باب القیاس:۔

قیاس کے لغوی معنی تقدیر (اندازہ کرنے) کے ہیں اور شرعی اصطلاح میں قیاس کہتے ہیں علت اور حکم میں فرع کو اصل کے ساتھ موازنہ کرنا " (یعنی فرع کے اندر اصل کی علت موجود ہونے سے فرع کو اصل کے حکم میں ملحق کر دینا) مصنفؒ نے قیاس کی دوسری تعریفوں کے مقابلہ میں یہ تعریف اس لئے اختیار کی کہ یہ معنی لغوی سے قریب تر ہے۔ بعضوں کا یہ شبہ باطل ہے کہ چونکہ اصل اور فرع کا اطلاق موجود پر ہوتا ہے اس لئے یہ تعریف دو معدوم کے درمیان قیاس پر صادق نہیں آتی مثلاً مجنون کو عقل نہ ہونے کے لحاظ سے بچہ پر قیاس کرنا کہ مقیس اور مقیس علیہ دونوں عدمی ہیں کیونکہ اصل اور فرع کا اطلاق صرف موجود پر ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ معدوم پر بھی ہوتا ہے۔ قیاس کی تعریف بعضوں نے ان الفاظ سے کی ہے "تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع" (حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرنا) لیکن یہ تعریف درست نہیں کیونکہ حکم اصل کے لئے ایک وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے۔ اں اصل کے حکم کے مانند حکم فرع کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے قیاس کی تعریف ان الفاظ سے بھی کی گئی ہے "ھو ابانۃ مثل حکم احد المذکورین بمثل علتہ فی الآخر" (اصل کی علت کی طرح علت کے پائی جانے پر فرع میں اصل کے مماثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے) اس تعریف میں ابانۃ (ظاہر کرنے) کا لفظ لایا گیا کیونکہ قیاس در اصل حکم کو ظاہر کرتا ہے ثابت نہیں کرتا ہے۔ اور لفظ مثل بڑھا کر اشارہ کر دیا کہ بعینہ حکم اصل منتقل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے مماثل اور مشابہ حکم منتقل ہوتا ہے " اور قیاس کا حجت شرعی ہے نقلی اور عقلی دلیلوں سے " مصنفؒ نے اس کی تصریح اس لئے کی کہ بعض لوگ حجیت قیاس کا انکار کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہیں (۱) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء۔ اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے (جب قرآن میں ہر چیز کا بیان موجود ہے تو پھر قیاس کی کوئی ضرورت نہیں (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ بنی اسرائیل ایک زمانہ تک راہ راست پر رہے۔ یہاں تک کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انھوں نے موجودہ احکام پر غیر موجودہ احکام کا قیاس کرنا شروع کیا جس سے وہ خود گمراہ ہوگئے دوسروں کو بھی گمراہ کیا (۳) اور چونکہ قیاس کی بنا علت پر ہے جو مشکوک ہے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے۔ ان دلائل کا ترتیب وار جواب یہ ہے (۱) کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس محض ان کو واضح کر دیتا ہے (۲) بنی اسرائیل کا قیاس محض سرکشی اور عناد کے طور پر ہوتا تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس تو اظہار احکام شرعیہ کے لئے ہے (۳) قیاسی علت میں شبہ کا ہونا عمل کے منافی نہیں البتہ علم کے منافی ہے اور ہمارا دعوی ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔

---

[1] قولہ تقدیر الفرع الخ ای الحاق الفرع بالاصل وجعلہ مثلہ وشبیہا بہ والتعریف مساوات لان تصور الفرع والاصل ولکن بدون معرفۃ القیاس لان الفرع ھو المقیس والاصل ھو المقیس علیہ فلزوم الدور والاولی ان یقال ان ھذا التعریف لفظی فلا حاجۃ حینئذ الی الزام الاصل بایجاب حکم فی الشرع بدون ایجاد الفرع بالقیاس فلا یلزم الدور ۱۲ [2] قولہ لانا لا نسلم الخ ولوا جاب المترجم عن ھذا بانہ لیس اثبات القدرۃ المنحصر بان الاصل اسم مشتق یبتنی علی فرعہ والمعدوم لیس بشیء فلا یکون اصلا والفرع شیء فلا ۱۲ انہ فسر بالتقدیر المناسب للغۃ بالتغییر الذی ھو مناف الا بکونہ فیھما من الموجود والمعدوم اعنی المعدوم فلا حرج ۱۲ ۔

اما النقل فقوله تعالیٰ فاعتبروا يا اولی الابصار لان الاعتبار رد الشئ الی نظيره فكانه قال قيسوا الشئ علی نظيره وهو شامل
لكل قياس سواء كان قياس المثلات علی المثلات او قياس الفروع الشرعية علی الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا
بالنص وحديث معاذ معروف[۱] وهو ما روی ان النبی عليه السلام حين بعث معاذا الی اليمن قال لم تقضی يا معاذ فقال بكتاب
الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلی الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيی[۲] فقال الحمد لله الذی وفق
رسول رسوله بما يرضی به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالیٰ ما
فرطنا فی الكتاب من شئ فكل شئ فی القرآن فكيف يقال فان لم تجد فی كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضی[۳] عدم
كونه فی الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالیٰ فاعتبروا يا اولی الابصار وهو وارد فی قضية عقوبات
الكفار كما سيأتی فی متننا وهو التامل[۴] فيما اصاب من قبلنا من المثلات ای العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم
من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء۔

بہرحال قیاس کے حجت ہونے پر نقلی دلائل یہ ہیں۔ (۱) قولہ تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار ۔ (سو عبرت پکڑو اے بصیرت والو) اعتبار کے معنی ہیں کسی چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹا دینا۔ گویا کہ یوں فرمایا کہ قیسوا الشئ علی نظیرہ۔ یعنی اے بصیرت والو اس کے نظائر پر قیاس کرو۔ یہ حکم اپنے عموم کے اعتبار سے ہر قسم کے قیاس کو شامل ہے خواہ عذاب کا قیاس امم سابقہ کے عذاب پر کیا جائے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول شرعیہ پر کیا جائے جب اس آیت میں قیاس کرنے کا حکم دیا گیا تو قیاس کا حجت ہونا خود بخود نص سے ثابت ہو جاتا ہے (ورنہ حکم عبث ہونا لازم آئے گا)۔

(۲) حجیت قیاس پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث مشہور ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ حضرت معاذؓ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا تو ان سے دریافت فرمایا، اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے؟ انہوں نے کہا کتاب اللہ سے، آپ نے سوال کیا کہ اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے؟ انہوں نے عرض کیا پھر سنت رسول اللہ سے۔ آپ نے پھر پوچھا کہ اگر تم سنت رسول میں نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ عرض کیا کہ تو پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، یہ سن کر آپ نے ارشاد فرمایا۔ خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے نائب کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول راضی اور خوش ہے۔ دیکھو! اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو آپ معاذؓ کا قول "اجتهد برأيي" کو نا روا فرما دیتے اور یہ سن کر ہرگز آپ خدا کا شکر بجا نہ لاتے۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ حدیث تو قرآن کی آیت "ما فرطنا فی الکتاب من شئ" کے معارض ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب چیز قرآن میں موجود ہے۔ تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہوگا "فان لم تجد فی کتاب اللہ" کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے (بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجود احکام جو کہ ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے، بذریعہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے)۔ حجیت قیاس کی عقلی دلیل (۱) یہ ہے کہ اعتبار واجب ہے۔ بوجہ قول باری تعالیٰ "فاعتبروا یا اولی الابصار"، جو کہ کفار سابقین کی سزاؤں کے بارے میں وارد ہے۔ آگے اس کی تفصیل آتی ہے۔ بہرحال اس اعتبار کے معنی ہیں غور و تامل کرنا امم سابقہ کے عذاب پر یعنی قتل اور جلاوطنی وغیرہ سزائیں جن کے اسباب جتائے گئے یعنی اللہ کے رسول سے دشمنی اور ان کی تکذیب، تاکہ ہم ان سے باز رہیں ان کی جیسی پاداش سے بچنے کے لئے۔

۱؎ قولہ معروف ای بین الاصولیین حتی جعلوہ خبر مشہور وقال الغزالی ہذا حدیث تلقتہ الامۃ بالقبول والشبہ متواتر معنی ولا یاد الی قوۃ ہذا الحدیث ذکر المصنف ہذہ الجملۃ استقلالا ولم یقل بالعطف علی قول النقل قوله ثم ان الخ۔ بان یقول اما النقل فقوله تعالیٰ وحدیث معاذ۔

۲؎ قولہ اجتهد برأيي، ای اجری حکم کتاب اللہ وسنۃ رسول اللہ فی الامثال بجامع العلۃ والقیاس الشرعی یسمی اجتهادا مجازا اطلاقا للسبب علی المسبب ۱۲

۳؎ قولہ ویقتضی الخ۔ ولذا قال صلی اللہ علیہ وسلم فان لم تجد الخ۔ ولم یقل فان لم یکن فی الکتاب الخ۔ فارتفع المناقضۃ ۱۲۔

۴؎ قولہ وہو التامل الخ۔ وانما فسر المصنف الاعتبار بالتامل ولم یکن المراد منہ النقل الی الغیر فی استحقاق تلک المثلات عند مباشرۃ الاسباب التی نقلت عنہم لان ہذا الرد مسبب عن التامل فی احوالہم فاقیم السبب مقام المسبب وقیل ان الاعتبار ہو التامل الخ ۱۲۔

...سیر حاصل المعنی قیسوا یا اولی الابصار احوالکم باحوال هٰذه الکفار وتاملوا بانکم ان تتصدوا العداوة الرسول و
تکذیبه تبتلوا بالجلاء والقتل کما ابتلی اولئك الکفار به وهٰذا هو الثابت بعبارة النص والقیاس الشرعی نظیر
هٰذا التامل فکما ان العداوة علة والعقوبة حکم فیتعدی من الکفار المعهودین الی حال کل اولی الابصار فکذلك
العلة الشرعیة علة والحرمة حکم فیتعدی من المقیس علیه الی المقیس فتکون حجیة القیاس حینئذ بالدلیل المعقول
والحاصل ان قوله تعالٰی فاعتبروا یا اولی الابصار لو اجری علی عمومه من کل رد الشیٔ الی نظیره وان کان واقعا فی حق
عقوبات خاصة کان اثبات حجیة القیاس به نقلا ای ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل فی العقوبات
الواردة فیما کان اثبات حجیة القیاس به عقلا ای ثابتا بدلالة النص لا بالقیاس والا یلزم الدور وکذلك التامل
فی حقائق اللغة لاستعارة غیرها لها شائع بیان للاستدلال المعقول بوجه اخر وهو ان یتامل مثلا فی حقیقة
الاسد وهو الهیکل المعلوم فی غایة الجرأة ونهایة الشجاعة ثم یستعار هٰذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
المشارکة فی الشجاعة۔

خلاصۂ مفہوم یہ ہوا کہ "اے عقل و بصیرت والو! تم اپنے احوال کو کفار سابقین کے احوال پر قیاس کرو اور اس معاملہ میں غور کرو کہ اگر تم اللہ کے رسول کے ساتھ دشمنی اور تکذیب سے پیش آؤ گے تو ان کفار کی طرح تم بھی قتل اور جلاوطنی کی سزا میں مبتلا ہو گے"۔ آیت کا یہ مفہوم تو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اور قیاس شرعی اسی کی نظیر ہے۔ اس میں عداوت علت ہے اور عقوبت و سزا حکم ہے جو کفار سابقین سے تمام ان لوگوں کی طرف منتقل ہوگا جن میں اس کی علت موجود ہو گی۔ اسی طرح حکم شرعی مثلاً حرمت کی کوئی علت ہو گی (مثلاً اسکار) تو یہ حکم حرمت بھی اصل (مقیس علیہ) سے منتقل ہو کر ہر اس فرع (مقیس) میں ثابت ہوگا جس میں علت (اسکار) پائی جائے گی۔ اس پر حجیت قیاس کا ثبوت دلیل عقلی سے ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ آیت فاعتبروا یا اولی الابصار خاص کر امم سابقہ کی سزاؤں کے بارے میں نازل ہونے کے باوجود اعتبار سے ہر چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے کے معنی عام مراد لئے جائیں تو قیاس کا حجت ہونا نقلاً یعنی اشارۃ النص سے ثابت ہوگا نہ کہ عبارۃ النص سے۔ اور اگر سیاق کی رعایت کرتے ہوئے اعتبار کو خاص رکھا جائے صرف ان جیسی عقوبتوں میں فکر و تامل کرنے پر تو قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت عقلاً یعنی دلالۃ النص سے ہوگا نہ کہ قیاس سے ورنہ لازم آئے گا اعتراض دور۔

(۲) اسی طرح الفاظ کے لغوی معانی پر غور کر کے بطور استعارہ دوسرے معانی کے لئے ان کا استعمال شائع و ذائع ہے۔ یہ قیاس کے حجت ہونے کی دوسری عقلی دلیل بنا ہے۔ یعنی مثلاً لفظ "اسد" کے معنی لغوی پر غور کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جنگلی جانور ہے جس میں بے حد جرأت اور انتہائی بہادری پائی جاتی ہے۔ پھر بہادر آدمی کے لئے یہ لفظ مستعار لیا جائے شجاعت اور بہادری میں شرکت کی بنا پر۔ (تو اس قسم کا استعمال بالکل عام ہے)۔

قوله بعبارة فان سوق الآیة للاتعاظ ذکر ان الاتعاظ ثابت بطریق المنطوق مع السوق فکانت الآیة دالة علیه عبارة والقیاس ثابت من منطوق الآیة من غیر سوق لها فتدل الآیة علیه اشارة فما قال بعض الناس ان المراد بالنقل عبارة النص کما کان او سنة ... فی لست احصد ۱۲

قوله لا بالقیاس الخ ... ما کان یرد ان اثبات حجیة القیاس بقوله تعالٰی فاعتبروا یا اولی الابصار اثبات بالقیاس فان فی هذه الآیة قیاس حال اولی الابصار علی حال الکفار وهی علیه قیاس الاحکام الشرعیة فیلزم الدور حینئذ فدفعه الشارح بقوله لا بالقیاس الخ وتوضیحه ان اثبات حجیة القیاس بهذه الآیة اثبات بدلالة النص فان کون وجود العلة مستلزما لوجود حکمها امر یدرك بغیر اجتهاد لحصول الوقوف علیه بالعلة لا بالقیاس لعدم وجود التامل والنظر فلا یلزم الدور فتامل ۱۲

قوله وهو ان یتامل الخ هذا تقریر لا یلائم بمضمون المتن فان حاصل مضمونه ان یتامل فی معنی اللفظ لاستعارة غیر ذلك اللفظ لذلك المعنی ولیس حاصله ما فهمه الشارح من انه یتامل فی معنی اللفظ ثم یستعار ذلك اللفظ لغیر ذلك المعنی فالاولی ان یقال فی تقریر مضمون المتن وهو ان یتامل مثلا فی معنی الرجل الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة ثم یستعار غیر ذلك وهو لفظ الاسد لذلك المعنی بواسطة المشارکة فی الشجاعة۔ اللهم الا ان یحمل عبارة المتن علی القلب ویقال ان تقدیرها بهذا التامل فی حقائق اللغة واستعارتها لغیرها ای لاستعارة الالفاظ لغیر تلك الحقائق فحینئذ یرتبط ما قال الشارح بالمتن فتامل ۱۲ ۔

والقیاس نظیرہ ای القیاس الشرعی نظیر کل واحد من التامل فی العقوبات للاحتراز عن اسبابہا والتامل فی حقائق اللغۃ لاستعارۃ غیرہا لہا فیکون اثبات حجیۃ القیاس عقلا بدلالۃ الاجماع[۱] لا بالقیاس لیلزم الدور وبیانہ ای القیاس فی کونہ رد الشیئ الی نظیرہ ثابت فی قولہ الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا ویروی کیلا بکیل ووزنا بوزن مکان قولہ مثلا بمثل وقولہ الحنطۃ یروی[۲] بالرفع ای بیع الحنطۃ بالحنطۃ مثلا بمثل ویروی بالنصب ای بیعوا[۳] الحنطۃ بالحنطۃ والحنطۃ مکیل قوبل بجنسہ قولہ مثلا بمثل حال لما سبق کانہ قیل بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ حال کونہما متماثلین والاحوال شروط[۴] والامر للایجاب والبیع مباح[۵] فینصرف الامر الی الحال التی ہی شرط فیکون المعنی وجوب البیع بشرط[۶] التسویۃ والمماثلۃ لا وجوب البیع واراد بالمثل القدر یعنی الکیل فی المکیلات والوزن فی الموزونات بدلیل ما ذکر فی حدیث اٰخر کیلا بکیل واراد[۷] بالفضل فی قولہ والفضل ربوا الفضل علی القدر دون نفس الفضل حتی یجوز[۸] بیع حفنۃ بحفنتین وہکذا الی ان یبلغ نصف صاع۔

"اور قیاس بھی اس کی نظیر ہے" یعنی قیاس شرعی بعینہ نظیر ہے اس تامل کی جس کا حکم دیا گیا ہے امم سابقہ کی سزاؤں کے بارے میں تاکہ ان کے اسباب سے بچنا ممکن ہو۔ اور اس تامل کی بھی جو الفاظ کے معنی لغوی میں ہوا کرتا ہے تاکہ دوسرے معانی کے لئے استعارہ ممکن ہو۔ اور چونکہ اس طرح کے استعارہ پر تمام اہل لسان کا اجماع ہے اس لئے عقلی طور پر حجیت قیاس کا ثبوت بدلالت اجماع ہے بذریعہ قیاس نہیں ہے تاکہ دور لازم آنے کا اشکال ہو۔ "اور تفصیل اس کی" یعنی قیاس کی بمعنی "رد الشیئ الی نظیرہ" موجود ہے "نبی کریم علیہ وسلم کے قول الحنطۃ بالحنطۃ میں" یعنی گندم کا بدلہ گندم، جو کا بدلہ جو، خرما کا بدلہ خرما، نمک کا بدلہ نمک، سونے کا بدلہ سونا اور چاندی کا بدلہ چاندی، برابر سرابر، ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی ربوا ہے۔ اور بعض روایتوں میں مثلا بمثل کے بجائے "کیلا بکیل ووزنا بوزن" ہے یعنی کیلی ہو تو کیل میں برابر اور وزنی ہو تو وزن میں برابر ہونا چاہئے۔ اور حدیث میں "الحنطۃ" رفع اور نصب دونوں طرح روایت ہے۔ پہلی صورت میں مضاف محذوف یعنی "بیع الحنطۃ" کے قائم مقام ہونے کی بنا پر مرفوع ہے اور دوسری صورت میں مفعول ہے فعل محذوف کا یعنی بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ۔ اور حنطہ کیلی چیز ہے جس کے بدلے میں اس کے ہم جنس حنطہ کو قرار دیا گیا اور مثلا بمثل حال ہے ماسبق سے گویا اس طرح کہا گیا بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ حال کونہما متماثلین۔ (گیہوں کے بدلے میں گیہوں بیچو درانحالیکہ دونوں برابر ہوں)۔ "اور حال شرط کا فائدہ دیتا ہے اور امر وجوب کے لئے ہے اور چونکہ نفس بیع مباح ہے اس لئے حال ہی جو کہ بمنزلہ شرط ہے وجوب کا محل ہوگا" تو معنی یہ ہوں گے کہ جب تم ان چیزوں کی بیع کا ارادہ کرو تو برابری اور مساوات کے ساتھ بیع واجب ہے نفس بیع کو واجب کرنا اس کا منشا نہیں ہے۔ اور مثل سے مراد ناپ تول میں برابری یعنی کیلی چیزوں میں کیل (پیمانہ) سے اور وزنی چیزوں میں وزن سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری روایت میں کیلا بکیل، ووزنا بوزن بجائے مثلا بمثل کے وارد ہے۔ اور زیادتی سے مراد "قول نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام والفضل ربوا میں" زیادتی سے ناپ تول کی مقدار میں زیادتی ہے مطلق زیادتی اگرچہ تھوڑی چیز کے اندر بھی جو ناپ تول کے معیار میں نہ آسکے کیونکہ اس میں زیادتی سے ربوا متحقق نہیں ہوگا چنانچہ ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم کے بدلے جائز ہے۔ حتیٰ کہ نصف صاع کی مقدار تک پہنچ جائے (تب ربوا کا اعتبار ہوگا)۔

[۱] قولہ بدلالۃ الاجماع فان الاستعارۃ التی ہی تعدیۃ فی اوضاع اللغویۃ مجمع علیہا وہی دالۃ علی جواز القیاس الذی ہو تعدیۃ فی الاوضاع الشرعیۃ لکون الاثنین التعدیتین مشترکتین فی انہما تعدیۃ [illegible] لمناسبۃ ومعنی مشترک فصار اثبات حجیۃ القیاس بدلالۃ الاجماع لا بقیاس القیاس علی التعدیۃ اللغویۃ حتی یلزم الدور وقال [۲] قولہ یروی بالرفع فیقدر المضاف وبعد حذفہ اقیم المضاف الیہ مقامہ [illegible] لا یجادہ المشارع ای یجری الامر [۳] قولہ ای بیعوا الخ انما اختار المصنف روایۃ النصب لان ہذہ الروایۃ اظہر فی ایجاب شرط المماثلۃ واضافۃ الامر علیہ [۴] قولہ شروط ای الحال فی معنی الشرط الحکم متعلق بہا وباستنادہا متحقق کما فی التزوج انت طالق راکبۃ یعنی ان رکبت فانت طالق [۵] قولہ مباح فلا ینصرف الامر الی نفس البیع بل ینصرف الی الایجاب المستفاد من الامر الی الحال لیصون عن اللغویۃ ۱۲۔ [۶] قولہ بشرط التسویۃ فکانہ قال اذا اقدمتم علی بیع الحنطۃ بالحنطۃ فراعوا المماثلۃ وعیرا فی حالۃ المساواۃ دون غیرہا ۱۲۔
[۷] قولہ واراد بالفضل ای ان الفضل وتصور بدون المماثلۃ وما کان المراد بالمماثلۃ المماثلۃ فی القدر فالفضل یراد الا الفضل علی القدر ۱۲۔
[۸] قولہ حتی یجوز الخ لان اقل القدر الشرعی نصف صاع وما دون القدر الشرعی فی اقل من نصف صاع والحفنۃ بالفتح مشت از طعام یا دو مشت وقلیکہ بر دو کف بہم آورد ۱۲

هذا حکم النص وجوب التسوية بينهما فی القدر ثم الحرمة بناء على فوات حکم الامر يعنی حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حکم النص والداعی اليه ای العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية فی القدر بين هذه الاموال يقتضی ان تکون امثالا متساوية ولن تکون کذلک الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنی وذلک بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة[1] الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس کالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر کما فی العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد[2] ان تکون فی الوصف ايضا والجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو[3] قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وهذا حکم النص ای کون الداعی الی وجوب التسمية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرای فالمراد بهذا الحکم الثانی غير ما اريد بالحکم الاول لان الحکم الاول هو الحکم الشرعی اعنی وجوب التسوية وهذا الحکم هو بمعنی مدلول النص شامل للحکم والعلة جميعا۔

بہرحال حدیث کا حکم یہ ہوا کہ ہم جنس کے مبادلہ کے وقت مقدار میں برابری واجب ہے۔ اور برابری نہ رہنے پر حرمت مبنی ہے ''یعنی جہاں برابری نہیں پائی جاوے گی وہاں حرمت ثابت ہوگی۔ تو نص کا حکم یہ ہے کہ برابری واجب ہے اور اس کا سبب ''یعنی جو علت وجوب تسویہ کی باعث ہے وہ'' قدر وجنس ہے کیونکہ حدیث میں مذکورہ اموال کے باہمی مبادلہ کے وقت مقدار میں برابر کرنے کے حکم دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ خود وہ اشیاء باہم بالکل مماثل اور متساوی الاقدار ہوں اور یہ بات صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ قدر میں مشترک اور جنس میں متحد ہوں کیونکہ پوری مماثلت ظاہری صورت اور معنوی حقیقت دونوں لحاظ سے مساوی ہونے پر متحقق ہوتی ہے اور یہ قدر وجنس ہی کے ذریعہ ممکن ہے'' اس لئے کہ قدر (ناپ) سے مماثلت صوری معلوم ہوتی ہے اور جنس کے اتحاد سے مماثلت معنوی متحقق ہوتی ہے۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ الحنطة بالحنطة سے اتحاد جنس کی طرف اشارہ ہے۔ اور ''مثلا بمثل'' سے قدر میں مشترک ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ لہٰذا اگر ہم جنس نہ ہوں مثلاً اگر گندم کا مبادلہ جو کے ساتھ، یا قدری نہ ہوں جیسا کہ عددی اشیاء کا باہم مبادلہ، تو ان میں مساوات شرط نہیں اور کمی زیادتی سے ربوا متحقق ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ صرف قدر وجنس سے مماثلت کا متحقق ہو جانا مسلم نہیں۔ بلکہ اس کے لئے اشیاء کے اوصاف یعنی جید اور ردی ہونے میں بھی باہم مساوی ہونا ضروری ہے تو مصنفؒ نے اس کے جواب میں فرمایا ''اور جید ہونے میں برابری کا اعتبار نص سے ساقط ہے'' یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ''جیدها وردیها سواء'' یعنی ہم جنس کی بیع میں اچھے برے سب برابر ہیں محض ناپ میں مساوات کافی ہے الخ ''یہ بھی نص ہی کا حکم ہے'' یعنی مساوات واجب ہونے کی علت قدر وجنس ہونا محض قیاس اور رائے سے نہیں بلکہ نص کے اشارہ سے ثابت ہے تو اس مقام میں مصنفؒ کا قول ''وهذا حکم النص'' میں حکم سے نص حدیث کا مدلول مراد ہے جو حکم شرعی (وجوب تسویہ) اور علت دونوں کو شامل ہے۔ اس کے برخلاف پہلے جو ''هذا حکم النص'' کہا ہے وہاں حکم سے محض حکم شرعی مراد ہے۔ ۱۲ م ف

[1] قوله المماثلة الصورية فانها عبارة عن التساوی فی المعيار وهو الکيل او الوزن فبالمعيار يتساوی الطول والعرض فيما يعرض ۱۲۔

[2] قوله بل لابد ان تکون الخ فان الجودة عبارة عن کمال معنی المالية والرداءة عن ضد الجودة فکيف يماثل الکامل الناقص فيتوقف المماثلة على الاتحاد فی الوصف ايضا ۱۲۔

[3] قوله وهو قوله عليه السلام جيدها ای جيد الاشياء الستة المذکورة فی الحديث ورديها سواء فلابد من رعاية المماثلة فی القدر فی بيع الحنطة الجيدة بالحنطة الرديئة ولا اعتبار للجودة والرداءة قال الزيلعی فی تخريج احاديث الهداية هذا الحديث غريب بهذا اللفظ ومعناه يؤخذ من اطلاق حديث ابی سعيد رواه مسلم قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الآخذ والمعطی فيه سواء انتهی ۱۲۔ م ف

ووجدنا الارز وغیرہ امثالا متساویۃ فکان الفضل علی المماثلۃ فیہما فضلا خالیا عن العوض فی عقد البیع مثل حکم النص تفاوت فلزمنا اثباتہ ای اثبات حکم النص وھو وجوب المساواۃ وحرمۃ الربوا فیما عدا الاشیاء الستۃ من الارز من المکیلات والموزونات سواء کان مطعوما او غیر مطعوم بشرط وجوب القدر والجنس علی طریق الاعتبار المامور بہ قولہ تعالی فاعتبروا وھو نظیر المثلات ای ھذا القیاس الشرعی نظیر اعتبار العقوبات النازلۃ بالکفار فان اللہ تعالی قال ھو الذی اخرج الذین کفروا من اھل الکتاب من دیارھم لاول الحشر[1] ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا انھم مانعتھم حصونھم من اللہ فاتاھم اللہ من حیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبھم الرعب یخربون بیوتھم بایدیھم وایدی المؤمنین فاعتبروا یا اولی الابصار والمراد باھل الکتاب یھود بنی النضیر حیث عاھدوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا یکونوا مخاصمین علیہ حین قدم المدینۃ فنقضوا العھد فی وقعۃ احد فامرھم بالخروج من المدینۃ فاستمھلوا عشرۃ ایام وطلبوا الصلح فابی علیھم الا الجلاء فاخرجھم اللہ من المدینۃ لاول الحشر والاخراج حال کونکم یا ایھا المسلمون ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا ای الیھود انھم مانعتھم حصونھم من اللہ فاتاھم اللہ ای عذابہ او حکمہ بالجلاء من حیث لم یحتسبوا ذلک وقذف ای القی اللہ فی قلوبھم الرعب حال[2] کونھم یخربون بیوتھم بایدیھم وبایدی المؤمنین لحاجتھم الی الخشب والحجارۃ فحملوا اثقالھم ھذا علی احمال کثیرۃ وخرجوا منھا واستوطنوا بخیبر ثم اخرجھم عمرؓ من خیبر الی الشام ھذا تفسیر الآیۃ۔

"اور چاول وغیرہ کیلی اور وزنی اشیاء ہم جنس اور ہم وزن ہونے میں بالکل مشابہ ہیں ان اشیاء کے جن میں نص وارد ہے۔ پس ان میں ہم جنس کے مبادلہ کے وقت اگر تفاضل پایا جائے تو عقد بیع کے اندر بغیر عوض کے فضل کا ہونا لازم آئے گا۔ لہٰذا ان میں بھی اس حکم کو ثابت کرنا ضروری ہوگا یعنی اشیائے ستہ مذکورہ فی النص کے علاوہ چاول وغیرہ کیلی اور وزنی اشیاء میں خواہ کھانے کی چیز ہو یا دوسری چیز ہو بشرط وجود علت نص کا حکم وجوب مساوات اور حرمت ربوا کا اثبات ضروری ہے" قیاس کی رو سے جس قیاس کا ہم کو حکم دیا گیا ہے قول باری تعالی فاعتبروا الآیۃ میں " اور یہ بعینہ نظیر ہے عقوبات کی " یعنی یہ قیاس شرعی کفار پر نازل شدہ سزاؤں سے عبرت پکڑنے کی نظیر ہے چنانچہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ھو الذی الآیۃ (اسی اللہ نے نکال دیا ان کو جو کافر ہیں کتاب والوں میں ان کے گھروں سے پہلے اجتماع پر لشکر کے " تم گمان نہ کرتے تھے کہ وہ نکلیں گے اور وہ خیال کرتے تھے کہ ان کو بچا لیں گے ان کے قلعے اللہ کے ہاتھ سے۔ پھر پہنچا ان پر اللہ جہاں سے ان کو خیال نہ تھا۔ اور ڈال دی ان کے دلوں میں دھاک۔ اجاڑنے لگے اپنے گھر اپنے ہاتھوں اور مسلمانوں کے ہاتھوں۔ سو عبرت پکڑو اے آنکھ والو!) اس آیت میں اہل کتاب سے یہود بنی نضیر مراد ہے جنہوں نے ہجرت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ کیا تھا کہ آپ کے خلاف دشمنی اور جنگ نہیں کریں گے۔ پھر غزوۂ احد کے موقع پر ان لوگوں نے عہد توڑ دیا تو آپ نے ان کو مدینہ سے نکل جانے کا حکم دیا۔ انھوں نے دس دن کی مہلت مانگی اور دوبارہ مصالحت کی کوشش کی۔ آپ نے جلاوطن ہونے کے بجائے اور کسی بات کے سننے سے انکار فرمایا۔ اسی طرح اللہ تعالی نے ان کو پہلی ہی یورش میں مدینہ سے نکال باہر کیا۔ یہ نکلنا بھی اس حال میں ہوا کہ مسلمانوں کو یہ گمان نہیں تھا کہ وہ نکل جائیں گے اور یہود اس خیال میں تھے کہ ان کے مضبوط قلعے اللہ کے عذاب کے لئے روک ثابت ہوں گے لیکن یہ تمام منصوبے دھرے رہ گئے اور غیر متوقع طور پر عذاب الٰہی آن پہنچا اور جلاوطنی کا حکم نافذ ہو کر رہا۔ ان کے دلوں میں اللہ تعالی نے اس قدر رعب ڈال دیا کہ خود اپنے ہی ہاتھوں اور مسلمانوں کے ہاتھوں اپنے گھر اجاڑنے لگے۔ پھر اپنی ضرورت کی لکڑیاں اور پتھر وغیرہ کا بوجھ باربرداروں پر لاد کر مدینہ سے نکل پڑے اور خیبر میں جا کر سکونت اختیار کی۔ بالآخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ان کو خیبر سے بھی ملک شام کی طرف جلاوطن کر دیا۔ یہ تو ہوا آیت کا مطلب۔

[1] قولہ لاول الحشر۔ اللام للتوقیت ... فی وقت اول الحشر ای اول جمع حشرہ ... قال البیضاوی ای فی اول حشرھم من جزیرۃ العرب اذ لم یصبھم ھذا الذل قبل ذلک ... آخر حشرھم اجلاء عمر ایاھم من خیبر الی الشام ... کذا فی بعض حواشی تفسیر البیضاوی [2] قولہ حال کونھم یخربون بیوتھم الآیۃ ای یخربونھا بایدیھم ... والمؤمنین یخربونھا من خارج ... نقضوا العھد ... فکانھم استعملوھم فیہ ... ولہذا قال تعالی یخربون بیوتھم بایدیھم وایدی المؤمنین ۱۲ ۔ جامع

فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من ديارکم ما فعلوہ الا قليل منهم والکفر يصلح داعيا اليه فکلما وجد الکفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر[1] يدل على تکرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر رضی اللہ عنہ اياهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا بالتامل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا اتقاء عن مثل ما نزل بهم فکذلک ههنا اي في القياس الشرعي نتامل في علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حکم النص فيه والاصول[2] في الاصل معلولة دفع[3] لمن توهم انه لا يلزم ان يکون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في کل اصل من الکتاب والسنة والاجماع ان[4] يکون معلولا بعلة توجد في الفرع وان کان يحتمل ان[5] لا يکون معلولا او يکون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يکتفی بهذا القدر بل[6] لا بد في ذلک من دلالة التمييز اي دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير کما يعلم في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل کون القدر والجنس علة۔

اب اس میں غور کرو کہ "گھروں سے اخراج بھی قتل کی طرح سزا ہے" اس لئے کہ دوسری آیت میں یکساں طور پر دونوں کا بیان ہے "ولو انا کتبنا الآیۃ" اور اگر ہم ان پر حکم کرتے کہ ہلاک کرو اپنی جان یا چھوڑ نکلو اپنے گھر سے تو ایسا نہ کرتے مگر تھوڑے ان میں سے)۔ "اور کفر ہی اخراج کا سبب اور علت ہونے کے مناسب ہے" یعنی جہاں کفر متحقق ہوگا وہیں (استحقاق) اخراج کا بھی ترتب ہوگا "اول الحشر" کا عنوان دلالت کرتا ہے کہ یہ سزا دوبارہ پیش آنے والی ہے، جس کا مصداق خیبر سے شام کی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے دوبارہ جلاوطن ہونے کا واقعہ ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ دوبارہ حشر سے یوم قیامت کا حشر مراد ہے۔

"پھر "فاعتبروا الآیۃ" کے ذریعہ عبرت پکڑنے کا حکم فرمایا۔ یعنی نص کے معنی میں غور کریں تاکہ جہاں نص وارد نہیں ہوئی وہاں اسی نص پر عمل کریں" لہٰذا یہود کی حالت پر ہم اپنے احوال کا قیاس کریں گے اور ان کے افعال بد سے بچ کر رہیں گے۔ تاکہ ان پر جو عذاب آیا اس سے محفوظ رہ سکیں "قیاس شرعی میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے" کہ پہلے علت نص میں غور کرتے ہیں پھر اس کو فرع کی طرف متعدی کرتے ہیں۔ تاکہ اس فرع میں بھی حکم نص ثابت کریں۔ "اور نصوص کے لئے علت کا ہونا ہی اصل ہے" اس عبارت سے مصنف کا منشاء وہم دور کرنا ہے کہ کتاب وسنت اور اجماع کے احکام کے لئے سرے سے کسی علت کا ہونا ہی کو ضروری نہیں چہ جائیکہ ان پر قیاس کر کے فرع میں حکم نص متعدی مانا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ ہر نص کی کوئی علت نہ ہو یا ایسی علت ہو جو اس کے ساتھ خاص ہے اور قابل تعدیہ نہیں۔ لیکن نصوص کتاب وسنت اور اجماع کا اصل تقاضا یہ ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی ایسی علت ہو جو فرع میں بھی پائی جاوے "البتہ قیاس کے لئے" اس اصل تقاضا پر بھروسہ کرنا کافی نہیں بلکہ "یہ ضروری ہے کہ علت کی شناخت کی بھی کوئی دلیل ہو" یعنی کوئی ایسی دلیل ہونی چاہئے جو اس بات پر دلالت کرے۔ (استنباط علت ہی نفس الامر میں نص کی علت ہے دوسری کوئی بات علت نہیں جیسا کہ حدیث ربوا کے اندر "الحنطۃ بالحنطۃ" میں ہم جنس کے ساتھ مقابلہ اور "مثلا بمثل" کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ حرمت ربوا کی علت قدر وجنس ہے۔

---

[1] قولہ یدل الخ۔ اذ اول لا بد لہ من ثان وفیہ ما قیل من ان المعتبر بالدلیۃ عدم تقدم غیرہ لا وجود آخر متاخر عنہ فتامل ۱۲۔

[2] قولہ والاصول اے النصوص المثبتۃ للاحکام من الکتاب والسنۃ والاجماع۔

[3] قولہ دفع لمن توہم الخ۔ فیہ ان المصنف زاد لفظ الفصل فی شرحہ فی ہذا المقام فہذا یقتضی ان ہذا الکلام بحث علیحدہ فالقول بانہ دفع توہم لا یناسب رائی المصنف ۱۲۔

[4] قولہ ان یکون الخ۔ لقیام الادلۃ علی ان القیاس حجۃ من غیر تفرقۃ بین نص ونص فیکون الاصل ہو التعلیل ۱۲۔

[5] قولہ ان لا یکون معلولا بل یکون التعدی الاصل بالحکم بمجرد ان الحاکم امر بہا ونحن عبیدہ ۱۲۔

[6] قولہ بل لا بد فی ذلک اے فی القیاس من دلالۃ التمییز ای من دلیل ممیز للوصف المؤثر فی الحکم من بین الاوصاف لان التعلیل بای وصف کان یجوزہ العقل السلیم۔ وکذا لا مرضیا بجہولہ فلا بد من ممیز اے دلیل یدل الی آخر ما قال الشارح ۱۲۔

لابد قبل ذلك من قيام الدليل علٰى انه للحال شاهد اى على ان هٰذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون النصوص فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه فى الحال وقوله شاهد كنى به عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدًا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلٰثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا والثانى ان لابد من دليل مستقل يدل على ان هٰذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لابد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هٰذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هٰذه الثلٰثة فلابد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلابد من بيان هٰذه الاربعة احل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لايكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء فى بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لايكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص اخر اذ لوكان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولايجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لايكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولاشك ان النص الاٰخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه۔

اور یہ بھی ضروری ہے کہ شناخت علت سے قبل فی الحال وجود علت پر کوئی دلیل قائم ہو یعنی نصوص جو در اصل معلول ہیں اس بات سے قطع نظر کرکے جس نص سے بغرض قیاس علت کا استنباط کیا جا رہا ہے اس کا فی الحال معلول ہونے پر دلیل ہونی چاہیے۔ تو مصنفؒ کا قول "للحال" سے مراد "فی الحال" یعنی قیاس کے وقت ہے۔ اور "شاھد" کا لفظ کنایہ ہے معلول ہونے سے۔ کیونکہ جب کسی نص میں علت جامعہ ہوگی (جو فرع میں بھی پائی جاتی ہے) تو نص حکم فرع کے لئے شاہد اور گواہ بن جائے گی۔ الحاصل، حجیت قیاس کے سلسلے میں ان تینوں امور کو پیش نظر رکھنا چاہیے (۱) ہر نص کا اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت سے معلول ہو (۲) اصل مذکور سے قطع نظر کرتے ہوئے فی الحال نص کے معلول ہونے پر مستقل کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ (۳) علت کو غیر علت سے تمیز کردینے والی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے جو صاف بتا دے کہ یہ چیز علت ہے دوسری کوئی چیز علت نہیں جب یہ تینوں امور متحقق ہوں گے تو ضرور قیاس قابل حجت ہوگا۔ پھر قیاس کا لغوی اور شرعی لحاظ سے جس طرح ایک خاص مفہوم ہے جس کا بیان پچھلے صفحات میں گذر چکا ہے اسی طرح اس کے لئے بعض شرائط، ارکان، احکام اور وجوہ مدافعت بھی ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے تاکہ اپنا قیاس خلل اور کوتاہی سے محفوظ رہے اور مخالف کے قیاس کا دفعیہ ممکن ہو۔

شرائط قیاس:- (۱) قیاس کی پہلی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم خود اصل کے لئے مخصوص ہو یا دوسری کسی نص سے ثابت نہ ہو۔ مصنفؒ کی عبارت میں یہاں لفظ اصل کا ظاہری مفہوم مقیس علیہ ہے اور "بحکمہ" میں باء داخل ہے مخصوص پر (یعنی مخصوص علیہ پر) مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ کے ساتھ اس کا حکم دوسری نص کے ذریعہ مخصوص ذکر دیا گیا ہو جیسے خزیمہؓ کے واقعہ میں (جو سامنے آرہا ہے) قبول شہادت واحد کا حکم بذریعہ نص ان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس پر دوسری فرع کا قیاس نہیں ہوسکتا ہے۔ کیونکہ مقیس علیہ کے ساتھ حکم کا مخصوص ہونا جب نص سے معلوم ہو تو پھر دوسری فرع کو اس پر قیاس کرنے سے نص سے ثابت شدہ اختصاص کا قیاس سے باطل ہونا لازم آئے گا جو کسی طرح درست نہیں اور اصل سے مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی نص مراد لینا اور "باء" کو بمعنی "مع" قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس وقت عبارت کا مطلب یوں ہوگا کہ جو نص مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو دوسری نص سے۔ حالانکہ یہاں دوسری نص سے بلاشبہ وہی نص مراد ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دال ہے۔ ایک ہی نص کو دال علی الحکم اور پھر اسی نص پر نص آخر کا اطلاق بالکل مہمل ہے۔

سلہ قولہ فاذا اجتمعت ہٰذہ الثلٰثۃ ہٰذا عند فخر الاسلام واما عند غیرہ فلا حاجۃ الی الامر الثانی بل الامر الثالث متضمن لہ لانہ اذا قام الدلیل الممیز للعلۃ من غیرہا فقد قام الدلیل علی ان ہٰذا النص فی الحال معلول اجمالا [illegible] وہم یقیسون باستخراج علۃ الحکم فی ہٰذہ الامر ابتداءً ولم یعدوا ذکر القیاس ویجعلون الدلیل علی ان ہٰذا النص معلول فی الحال اجمالا ۱۲۔

سلہ قولہ بنص اٰخر الظاہر انہ بیان لقولہ اختصاص المقیس علیہ بحکمہ والمراد بالنص ہٰہنا الدلیل من قبیل ذکر الخاص وارادۃ العام کتابا کان او سنۃ او اجماعا ۱۲۔

سلہ قولہ انہ ہو الاصل ہو المقیس [illegible] اکثر العلماء من اہل اللغۃ والنظر لان القیاس فی الشرع ہو تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ والمراد بالاصل ہٰہنا المقیس علیہ ۱۲۔

كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل حينئذ كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه فقال هل لك شهيد فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا له على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه لقوله عليه السلام للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطي والمكره كما قاسهما الشافعي۔

جیسے اکیلے حضرت خزیمہؓ کی شہادت کا مقبول ہونا، اس لئے کہ یہ حکم ان کے ساتھ مخصوص ہے بدلیل حدیث "من شهد له خزيمة فهو حسبه" (جس کے حق میں خزیمہؓ گواہی دیں تو تنہا ان کی گواہی کافی ہے)۔ تو ان پر دوسرے کسی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے چاہے رتبے میں ان سے بڑھ کر کیوں نہ ہو، چنانچہ خلفائے راشدین کی بھی تنہا شہادت معتبر نہیں ہوگی کیونکہ اس سے تنہا ان کی شہادت قبول ہونے کی خصوصیت کا اعزاز جو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو بخشا ہے وہ باطل ہو جائے گا۔ اصل واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بدو سے ایک اونٹنی خریدی اور اس کی پوری قیمت اس کے حوالہ کر دی۔ اس کے بعد بدو نے قیمت وصول پانے سے انکار کر دیا اور دوبارہ قیمت کا تقاضا کیا۔ آپ نے فرمایا کہ میں تو قیمت ادا کر چکا ہوں، اس نے مطالبہ کیا کہ ادائیگی قیمت پر گواہ پیش کیجئے۔ آپ نے فرمایا کہ وہ معاملہ تو میرے اور تمہارے درمیان تنہائی میں ہوا ہے جہاں کوئی نہیں تھا، میں گواہ کہاں سے لاؤں۔ حضرت خزیمہؓ نے یہ باتیں سن کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں یا رسول اللہ! بیشک آپ نے اس کی اونٹنی کی پوری قیمت ادا کر دی ہے۔ آپ نے تعجباً دریافت فرمایا کہ تم تو اس وقت موجود نہیں تھے، پھر کس طرح میرے حق میں گواہی دے رہے ہو؟ انہوں نے جواباً عرض کیا، یا رسول اللہ! آسمان اور غیب کی عظیم الشان خبروں میں جب ہم آپ کو قطعی طور پر سچا جانتے ہیں تو یہ اونٹنی اور اس کی حقیر قیمت کی کیا حقیقت ہے کہ اس کی ادائیگی کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کریں؟ آپ نے خوش ہو کر فرمایا "من شهد له خزيمة فهو حسبه" تو اعزاز و اکرام کے طور پر خاص ان کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر قرار دیا گیا۔ ورنہ عام لوگوں کے حق میں نصاب شہادت کی تکمیل دوسری نصوص کی رو سے شرط لازمی ہے۔ لہٰذا خزیمہؓ پر دوسرے کسی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اور قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ اصل، قیاس کے مخالف نہ ہو۔ کیونکہ اصل (مقیس علیہ) جب خود ہی قیاس کے مخالف ہوگا تو اس پر کسی دوسرے کو کس طرح قیاس کیا جا سکتا ہے؟ جیسے روزہ کی حالت میں بھول کر کھانے پینے کے باوجود روزہ باقی رہنا، یہ حکم قیاس کے بالکل مخالف ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بھول کر ہی کھانے پینے سے روزہ فاسد ہو جانا چاہئے، کیونکہ رکن فوت ہو جانے سے چاہے نسیاناً کیوں نہ ہو عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ اور روزے کا رکن ہے "الكف عن الاكل والشرب والجماع"۔ لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر ہم نے بقائے صوم کا حکم دیا۔ محض حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جو آپ نے روزے کی حالت میں بھول کر کھانے والے کے حق میں فرمایا تھا "تم على صومك الخ" (تم اپنے روزہ کو مکمل کرو کیونکہ تم کو اللہ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے)۔ چونکہ یہ حکم خلاف قیاس ہے اس لئے خطایا اکراہ کی حالت میں کھا پی لینے کو نسیان پر قیاس نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے۔

ف قوله اختصاصه اختصاص خزيمة ثم اعلم انه انما اختص خزيمة بهذه الكرامة لاختصاصه من الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان ١٢۔

ف قوله معدولا به اي مائلا به والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق كذا قيل ويمكن ان يجعل معدولا من العدل وهو الصرف فيكون متعديا وحينئذ فالباء زائدة ١٢۔

ف قوله يقتضي فساد الصوم به اي بالاكل والشرب ناسيا لفوات ركن الصوم وهو الامساك عن قضاء شهوتي الفرج والبطن والشيء لا يبقى بدون ركنه ١٢۔

ف قوله فلا يقاس الخ علل به مع انه ليس بينهما اشتراك في العلة فان الخاطي ذاكر للصوم لكنه قاصد بعرض الصورة كما اذا تمضمض ولم يثبت فدخل الماء في حلقه والمكره ايضا ذاكر للصوم ومختار في فعله والناسي فليس هو ذاكر للصوم ولا يعلم ان هذا اليوم يوم الصوم وكان فعله ليس بقصد فليس هو تارك للكف بالاكل والشرب واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فانما اطعمك الله وسقاك الله اي هو الذي الفى عليك النسيان حتى اكلت وشربت ۔ م

وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فهذا الشرط وان كان واحدا في التسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع للمصنف على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو رأي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا بقياس على الشئ آخر[1] وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي يقول الزنا اسم لما هو حرام في محل مشتهى محرم وهذا المعنى يوجد في اللواطة بل[2] هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري[3] عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي فانهم[4] يطلقون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل.

---

(۳) قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی مثل نظیر ہے اور اس فرع کے بارے میں کوئی علیحدہ نص موجود نہ ہو۔ یہ شرط اگرچہ عنوان میں ایک ہے لیکن حقیقت میں یہ چار شرطوں پر مشتمل ہے۔ (۱) جس حکم پر قیاس کیا جائے وہ حکم شرعی ہو لغوی حکم نہ ہو۔ (۲) بغیر کسی تغیر و تبدیل کے بعینہ حکم کا تعدیہ ہو۔ (۳) علت کے تحقق میں فرع اصل کے بالکل مماثل اور مساوی ہو، کسی حال میں کمتر نہ ہو۔ (۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ مصنفؒ نے ان چاروں شرطوں پر تفریعیں ذکر کی ہیں جو آگے بھی آ رہی ہیں۔ البتہ شرط ثالث کا چار شرطوں پر مشتمل ہونا، فخر الاسلام بزدوی کی پیروی کرتے ہوئے جمہور اصولیین کی رائے ہے۔ اب بعض شارحین نے اپنی طرف سے جدت طرازی دکھائی چنانچہ ان کا دعوی یہ ہے کہ مذکورہ عبارت چھ شرطوں پر مشتمل ہے۔ چار تو وہ جو گذر چکیں۔ اور بقیہ دو یہ ہیں:- (۵) تعدیہ یعنی اصل کے حکم کو فرع کی طرف لے جانا۔ (۶) مقیس علیہ کا حکم شرعی براہ راست نص سے ثابت شدہ ہو کسی دوسرے اصل کی قیاسی فرع نہ ہو۔ یہ دونوں باتیں اگرچہ اپنی جگہ میں ٹھیک ہیں لیکن ان کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں باتیں خود قیاس کی حقیقت میں بطور اصول موضوعہ داخل ہیں علیحدہ بطور شرط کے ان کا ذکر بلا حاصل ہے)

"چنانچہ (الف) لواطت کو معنوی اشتراک کی علت سے زنا پر قیاس کرنا اور زنا کا نام دینا درست نہیں۔ کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں ہے" یہ تفریع ہے پہلی شرط پر یعنی قیاس کے لئے حکم مقیس علیہ کا شرعی ہونا ضروری ہے۔ اور زنا کے معنی کا لحاظ کر کے لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت کرنا اور اس کے احکام جاری کرنا دراصل حکم لغوی پر قیاس ہے جو ہمارے نزدیک درست نہیں)۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "محل حرام میں شہوت رانی کا نام زنا ہے" اور یہ بات لواطت میں بھی پائی جاتی ہے۔ بلکہ غلظت حرمت، شہوت اور اضاعت منی کے اعتبار سے یہ زنا سے بڑھ کر ہے لہٰذا اس پر بطریق اولیٰ زنا کا اطلاق اور حکم ثابت ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اس قسم قیاس کو قیاس فی اللغۃ کہتے ہیں البتہ لواطت کو زنا سے تعبیر کرنے اور علت میں اشتراک کی وجہ سے اس پر محض احکام زنا جاری کرنے میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ اول تو قیاس فی اللغۃ ہے (جو کہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے) اور دوسری صورت قیاس فی اللغۃ نہیں ہے (اور اکثر کے نزدیک جائز ہے)۔ اکثر علمائے شافعیہ قیاس فی اللغۃ کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ لغت میں خمر کے معنی ڈھانپ لینے کے ہیں۔ اس لئے ہر وہ چیز جو عقل کو مستور کرے شوافع اس کو خمر سے تعبیر کرتے ہیں۔ (اور اس پر خمر کے احکام جاری کرتے ہیں۔

---

[1] قوله وغيرها الخ اي لا يكون الحكم الشرعي الذي في المقيس عليه فرعا لشئ آخر بان يكون ثابتا بالقياس على شئ آخر وان كان ذلك الحكم الشرعي ثابتا بالقياس فلا بد من اصل ورد فيه الحكم ولم يوجد فيقاس عليه بهذه العلة وعلى هذا المقيس عليه يتفرع هذه فرع تطويل بلا طائل ۱۲ [2] قوله بل هي اي اللواطة فوقها اي فوق الزنا في الحرمة فان الايلاج في الدبر لا يحل قطعا بخلاف الايلاج في القبل فانه يحل بالنكاح وملك اليمين والشهوة فان المحل محل شهوة ذاتية ۱۲ [3] قوله فيجري عليها الخ فيدخل اللواطة تحت قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فيجري عليها حكم الزنا ايضا فان اللواطة صنف من افراد الزنا لغة وقيل ان الشافعي ايضا لا يجوز القياس في اللغة وانما اوجب الحد على اللواطة بدلالة النص لا انه قياس في اللغة ۱۲ -

[4] قوله فانهم يطلقون الخ فان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصل الشدة يسمى خمرا فكذا كل ما خامر العقل فهو خمر فيجري عليه حكم الخمر قال في غاية البيان يقال خامره اي خالطه قال في الجمل في حاشية الجلالين يخامر العقل اي يستره ويغطيه ۱۲ -

وقد قال لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغى ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اى يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا يتحرك فينبغى ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمى تفريع على الشرط الثانى اى لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمى كما علله الشافعىؒ فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم[1] اذ لم يوجد الشرط الثانى وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اى لكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل وهو المسلم الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية لان ظهار المسلم ينتهى بالكفارة وظهار الذمى يكون مؤبدا اذ ليس[2] هو اهلا للكفارة التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذى يخلفه الصوم ولا لتعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعىؒ يقول لما عذر الناسى مع كونه عامدا فى نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين فى نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر فى الاحتياط فى المضمضة حتى دخل الماء فى حلقه ـ

لطیفہ:۔ بعض شوافع نے دعویٰ کیا کہ میں تمام اجماع کی وضع اصطلاحات بتا سکتا ہوں جو کہ قیاس فی اللغۃ کی بنیاد ہے تو اس پر ایک حنفی نے کہا کہ اچھا بتاؤ کیوں کہ قارورہ (بوتل) کو قارورہ کیوں کہتے ہیں؟ تو اس نے کہا کہ قارورہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں پانی قرار پکڑتا ہے۔ حنفی نے کہا تمہارے پیٹ میں بھی تو پانی قرار پاتا ہے تو پیٹ کو بھی قارورہ کہنا چاہیئے پھر حنفی نے دریافت کیا کہ اچھا بتاؤ جرجیر (ایک قسم کی ترکاری جو پانی میں اگتی ہے) کو جرجیر کیوں کہتے ہیں؟ تو شافعی نے کہا جرجرہ کے معنی حرکت کرنے کے ہیں، چونکہ یہ ترکاری نمودار ہونے کے بعد خوب حرکت کرتی ہے اس مناسبت سے اس کو جرجیر کہتے ہیں۔ اب پھر حنفی نے کہا کہ تمہاری داڑھی بھی تو حرکت کرتی ہے اس لئے اس کو بھی جرجیر کہنا چاہیئے۔ یہ سن کر وہ حضرت حیرت میں پڑ گئے اور جواب کی راہ نہ پاکر خاموشی سادھ لی۔ تو اب ذمی کا ظہار صحیح ہونے کے لئے (طلاق پر) قیاس کرنا درست نہیں۔ یہ تفریع ہے دوسری شرط پر، یعنی مسلمان کی طرح کافر کی طلاق صحیح ہونے کی وجہ سے کافر کے ظہار کو بھی طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں جیسا کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب کافر کی طلاق صحیح ہے تو مسلمان کی طرح اس کا ظہار بھی صحیح ہوگا۔ ہمارے نزدیک یہ قیاس اس لئے درست نہیں کہ شرط ثالث للقیاس کی دوسری شرط "تعدیۃ الحکم الاصل بعینہ" یہاں متحقق نہیں، کیونکہ اس سے یعنی اس قیاس سے حرمت کا حکم جو اصل یعنی مسلمان کے حق میں کفارہ سے ختم ہو جاتا ہے فرع میں اس کے اندر تبدیلی لازم آتی ہے کہ کفارہ غایت نہ ہو کر حرمت ہمیشہ کے لئے ثابت ہو جائے گی کیونکہ کفارہ میں سزا کے ساتھ ساتھ عبادت کا پہلو ہونے کی وجہ سے کافر ادائے کفارہ کا اہل نہیں۔ بنا بریں مسلمان کا ظہار تو ادائے کفارہ سے ختم ہو سکتا ہے۔ بخلاف کافر کے کہ بسبب عدم اہلیت کفارہ اس کا ظہار دائمی رہ جائے گا تو اس میں بلا تغییر حکم اصل کا تعدیہ ممکن نہیں۔ کوئی کہہ سکتا تھا کہ کافر غلام تو آزاد کر سکتا ہے اور ظہار کے کفارہ میں یہ بھی شامل ہے اس شبہ کو دور کرنے کے لئے بعضوں نے کہا ہے کہ کافر اگرچہ یہاں غلام آزاد کرنے کا اہل ہے لیکن جہاں غلام کی آزادی کے قائم مقام روزے کو قرار دیا گیا ہے۔ وہاں وہ غلام آزاد کرنے کا بھی اہل نہیں ہے (قاعدہ یہ ہے کہ اذا ثبت الشیء ثبت بجمیع لوازمہ) (ترجمہ) اور بھول کر کھا پی لینے والے پر قیاس کر کے حکم عدم افطار کا تعدیہ مکرہ اور خاطی کے حق میں درست نہیں، کیونکہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کم تر ہے۔ یہ تفریع ہے تیسری شرط پر یعنی فرع کا چونکہ اصل کے مساوی اور نظیر ہونا چاہیئے اس لئے یہ قیاس درست نہیں لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ناسی جو کہ اپنے قصد وارادہ سے فعل اکل وشرب کا ارتکاب کرتا ہے اس کو جب کہ معذور قرار دیا گیا تو خاطی اور مکرہ کا عذر جو کہ بغیر ارادہ جبراً مفطر کا ارتکاب کرتے ہیں بطریق اولیٰ قابل قبول ہونا چاہیئے اور علمائے احناف فرماتے ہیں کہ خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے کیونکہ نسیان کا عذر جو کہ ایک آفت سماوی ہے، انسان کے بالکل اختیار کے بغیر وقوع میں آتا ہے۔ اس لئے صاحب حق اللہ تعالیٰ کی طرف اس کا فعل منسوب ہے جیسا کہ اشارہ علیہ السلام بقولہ انما اطعمک اللہ وسقاک، بخلاف خاطی اور مکرہ کے کہ ان کا فعل صاحب حق کی طرف منسوب نہیں، کیونکہ خطأً افطار کرنے والے کو روزہ تو یاد رہتا ہے البتہ کلی کرنے میں بے احتیاطی کرنے کی وجہ سے حلق میں پانی اتر جاتا ہے۔

---

[1] قوله كالمسلم اى كظهار المسلم فان الذمى مكلف اى بالقول المزور وشنيع طلاق فاهل الحرمة وموجب ظهاره ليس الا الحرمة فيصح ظهاره وايضا لانه قول تغير الخ. وكان ان نقول ان تقتضى الظهار الحرمة والكفارة منهيا بالتحليل فلا يمكن تعدية الحرمة فيمكن القول بناء على ان الكافر مكلف بالاحكام بان الحرمة تنتهى الى الكافر ووجوب الكفارة عليه ايضا الا ان اداء الكفارة بسبب كفره لا يمكن فحكم الاصل لم يتغير بل تعدى بعينه الى الفرع كذا افاده بحر العلوم [2] قوله ليس اهلا الخ فان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير فلا ينادى الكفارة الا بنية العبادة والكافر ليس باهل للعبادة ١٢

والمكره كهذا الانسان والجاء اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا ضير فيه فان اكثر المسائل يتفرع على اصول مختلفة **ولا يشترط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الحكم الى ما فيه نص بتغييره** تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص فى الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود فى رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغى ان تقاس على رقبة كفارة القتل وتقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعيؒ لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هو داب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص موجودا ليثبت بالقياس ايضا **والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله** انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع فهم **وانما خصصنا القليل من قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء** جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا فى القليل والكثير واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط۔

اسی طرح مکرہ کو بھی روزہ یاد رہتا ہے کسی انسان نے مجبور کر لیا ہو جان بچانے کی خاطر اپنے اختیار سے افطار کرتا ہے تو ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر کے برابر نہیں ہے اس لئے ان کا روزہ فاسد ہو جائے گا ناسی کا فاسد نہیں ہوگا اور واضح رہے کہ پچھلے صفحات میں ہم نے اصل مخالف للقیاس ہونے کی شرط پر خاطی اور مکرہ سے تفریع کی تھی پھر یہاں فرع نص سے خالی ہونے کی شرط پر بھی ان ہی دونوں سے تفریع کی گئی۔ اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ بہت سے مسائل وجوہات مختلفہ سے متعدد اصولوں پر متفرع ہوتے رہتے ہیں۔" (۲) اور کفارۂ یمین اور ظہار میں جو غلام آزاد کیا جاتا ہے اس کے لئے ایمان کی شرط لگانا (کفارۂ قتل پر قیاس کر کے) درست نہیں کیونکہ اس سے فرع کے بارے میں مستقل نص ہوتے ہوئے اس کے تقاضا کو باطل کر کے حکم اصل کا تعدیہ لازم آتا ہے۔" یہ تفریع ہے چوتھی شرط پر اور وہ یہ کہ قیاس جب ہی درست ہے کہ فرع میں نص نہ ہو۔ اور یہاں کفارۂ یمین وظہار کے غلام کے سلسلے میں ایمان کی قید کے بغیر مطلق نص موجود ہے اس لئے اس کو کفارۂ قتل میں مذکور غلام (فتحریر رقبۃ مؤمنۃ) پر قیاس کر کے ایمان کی قید سے مقید کرنا چاہیے جس طرح کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے۔ کیونکہ نص موجود رہتے ہوئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں۔ فائدہ: فرع میں نص ہونے سے ایسے قیاس کی ممانعت ہے جو کہ فرع کی نص کے مخالف ہو لیکن اگر قیاس نص فرع کے موافق ہو تو اس قیاس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بلکہ یوں سمجھا جائے گا کہ حکم فرع بیک وقت قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہے چنانچہ صاحب ہدایہ کا طرز یہی ہے کہ وہ ہر حکم کی عقلی اور نقلی دونوں قسم کی دلائل بیان کرتے ہیں جس سے اس امر پر تنبیہ کرنا مد نظر ہے کہ اس مسئلہ میں بالفرض اگر مستقل نص وارد نہ ہوتی تو بھی حکم بجائے خود قیاس سے ثابت ہو سکتا ہے۔" (۳) قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد بھی نص کا حکم ویسا ہی باقی رہے جیسا کہ قیاس سے پیشتر تھا۔" مصنفؒ نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس شرط کے بیان میں "والشرط الرابع" کی تصریح اس لئے کی تاکہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ تیسری شرط جب کہ چار شرطوں پر مشتمل ہے تو مجموعی چھ شرطوں کا بیان ہو چکا ہے اور یہ ساتویں شرط ہے۔ "والرابع" کہہ کر اس بات پر تنبیہ کر دی کہ وہ چاروں شرطیں مل کر تیسری شرط واحد ہے اور حکم نص باقی رہنے سے مراد یہ ہے کہ فرع کی طرف تعدیہ سے حکم میں جو تعمیم ہوتی ہے اس کے سوا اصل مفہوم نص میں کوئی تغیر پیدا نہ ہو (اس قاعدے کے پیش نظر بعض مسائل میں بظاہر شبہات وارد ہوتے تھے اس لئے مصنفؒ ان کے ازالے کی طرف متوجہ ہوئے۔ چنانچہ فرمایا) "(۱) اور ہم نے مقدار قلیل کو خاص کیا ہے قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" کے حکم سے۔" یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے یعنی ابھی تم نے کہا ہے کہ تعلیل کے بعد حکم اصل میں کسی قسم کا تغیر نہ ہونا صحت قیاس کی شرط ہے حالانکہ حدیث "لا تبیعوا الطعام بالطعام" میں جبکہ تم نے قدر وجنس کو حرمت ربوا کی علت قرار دی اور طعام کے علاوہ دوسری چیزوں پر بھی اس علت کی بنا پر حکم نص کو متعدی مانا تو تم نے قلیل یعنی کیل کے معیار سے کم مقدار کو حکم نص سے نکال دیا اور حرمت ربوا کو صرف مقدار کثیر کے ساتھ مخصوص کر دیا حالانکہ نص اپنے مفہوم کے لحاظ سے قلیل وکثیر سب پر حرمت ربوا پر دلالت کرتی ہے تو لازم آیا تغیر فی حکم النص بعد التعلیل۔

---

[1] قوله فى رقبة الخ قال الله تعالى فى كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة۔ وفى كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا۔ [2] قوله لانه لا يحتاج الخ كيف وان اطلاق الرقبة فى نص كفارة اليمين والظهار يقتضى ان يجزى الرقبة الكافرة والتقييد بالمؤمنة فيبطل موجب هذا النص المطلق وابطال النص بالقياس باطل ١٢

فاجاب بانا انما خصصنا القلیل من هذا النص لان استثناء حالة التساوی دل علی عموم صدره فی الاحوال ولن یثبت ذلک الا فی الکثیر یعنی ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنی من الطعام فی الظاهر ولا یصلح ان یکون مستثنی منه فی الحقیقة فلا بد من تاویل فی احدهما فالشافعی یاول فی المستثنی ویقول معناه لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو فالطعام المساوی بالمساوی صار حلالا وما سواه کله بقی حراما فبیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتین داخل تحت الحرمة وهی الاصل فی الاشیاء عنده ونحن نؤول فی المستثنی منه ونقدر هکذا لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة والاحوال ثلثة المساواة والمفاضلة والمجازفة وکلها احوال الکثیر فتحل منها المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقلیل غیر متعرض به اصلا لا فی المستثنی ولا فی المستثنی منه فبقی علی الاصل الذی هو الاباحة فیجوز بیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتین لا یقال ان القلة ایضا حال فتبقی فی المستثنی منه فتکون حراما لانا نقول انها[1] حال بعید غیر متعارف فی العرف فالاقرب بالمساواة الحال التی للکثیر فلا یراد بالمستثنی منه الاحوال الکثیر لا القلیل فصار[2] التغییر بالنص ای بدلالة النص حال کونه مصاحبا للتعلیل لا به ای بالتعلیل کما ظننتم۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے نص کے حکم سے مقدار قلیل کو اس بنا پر نکال دیا ہے کہ حدیث میں تساوی کی حالت کا استثنا خود دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم احوال مراد ہے ، اور عموم احوال کا تحقق کثیر ہی میں ہوسکتا ہے یعنی "الا سواء بسواء" میں سواء مستثنیٰ یعنی مساواۃ مصدر ہے (جو کہ ایک حالت پر دلالت کرتا ہے) اور اس کا مستثنیٰ منہ بظاہر "الطعام" ہے (جو کہ اعیان میں سے ہے) لیکن حقیقت میں یہ مستثنیٰ منہ واقع ہونے کے صالح نہیں۔ (کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے قبیل سے ہونا ضروری ہے) اس لئے لامحالہ ان میں سے کسی ایک میں تاویل کرنی ہوگی (جس سے دونوں اعیان میں سے ہوجائیں یا احوال میں سے) چنانچہ امام شافعیؒ مستثنیٰ میں تاویل کرکے فرماتے ہیں کہ اصل عبارت یوں ہے "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو" یعنی طعام کی بیع محض باہم مساوی ہونے کی صورت میں حلال ہے اور دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے۔ لہٰذا ایک مٹھی گیہوں کے بدلے میں ایک مٹھی یا دو مٹھی کی بیع (مساوات تحقیقیہ متحقق نہ ہونے کی وجہ سے) حرام ہے کیونکہ ان کے نزدیک اشیاء میں حرمت ہی اصل ہے۔ (تو کسی چیز کی حلت دلیل سے ثابت نہ ہوجانے تک حرمت اصلیہ کی رو سے اس کو حرام ہی مانا جائے گا) اور احناف استثناء مذکور کی تصحیح کے لئے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور تقدیر عبارت یوں قرار دیتے ہیں "لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ" چونکہ بیع الطعام میں تین ہی حالتیں ہوسکتی ہیں (۱) مساواۃ کیل میں برابر سرابر ہونا۔ (۲) مفاضلہ کیل میں ایک کا زیادہ دوسرے کا کم ہونا۔ (۳) مجازفہ کیل مقدار معلوم نہ ہونا جن میں سے صرف مساوات کی صورت جائز ہے۔ اور مفاضلت اور مجازفت کی صورتیں حرام ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تینوں حالتیں اشیاء کثیرۃ المقدار میں پائی جاسکتی ہیں۔ (ان هذه الثلثة انما یعتبر بالکیل والکیل لا یاتی الا فی الکثیر)۔ اس سے معلوم ہوا کہ الفاظ حدیث کے مستثنیٰ یا مستثنیٰ منہ میں سے کسی میں قلیل کے حکم سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا قلیل میں اباحت اصلیہ کا حکم جاری ہوگا (کیونکہ ہمارے نزدیک تمام اشیاء میں اباحت ہی اصل ہے) جس کے نتیجہ میں ایک مٹھی کی بیع ایک مٹھی یا دو مٹھی کے بدلے میں جائز ہوگا۔ یہاں پر یہ اعتراض بیجا ہے کہ قلت بھی تو ایک حال ہے۔ پس حال مساواۃ کے استثناء کے بعد حال قلت مستثنیٰ منہ میں باقی رہ کر حرام ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ مستثنیٰ منہ ان ہی احوال پر مشتمل ہوگا جو کہ مستثنیٰ سے قریبی مناسبت رکھتے ہیں اور قلت کی حالت عرف عام میں مساوات کے تصور سے بالکل بعید ہے کیونکہ پیمانۂ شرعی پر ناپ کرکے جو احوال پیدا ہوتے ہیں ان ہی سے مساوات کا قریبی تعلق ہے اور ایسی حالتیں صرف کثیر میں (ای فی مقدار یتحقق فیہ الکیل) پائی جاسکتی ہیں اس لئے مستثنیٰ منہ میں کثیر ہی کے احوال مراد ہوں گے قلت کا حال اس کے دائرہ سے باہر ہے۔ لہٰذا یہ تغیر خود نص کی طرف منسوب ہے یعنی دلالۃ النص سے ثابت ہے حسن اتفاق سے یہ تعلیل کے تقاضے کے ساتھ موافقت ہوگئی ورنہ محض تعلیل کے سبب سے یہ تغیر پیدا نہیں ہوا جیسا کہ تم نے گمان کیا تھا (مذہب الاعلیٰ باصلہ)۔

---

[1] قوله انها ای القلة حال بعید الخ لان استثناء حالة المساواة یدل علی ان الصدر عام فی الاحوال الجانسة المناسبة لهذه الحالة مجانسة قریبة بان یکون تلک الاحوال مبنیة علی المعیار الشرعی فلا یدخل تلک الاحوال الا احوال الکثیر بخلاف القلة فانها لا تجانس حالة المساواة مجانسة قریبة فلا تدخل فی عموم الاحوال ۱۲ [2] قوله فصار الخ۔ هذا بیان لمنشاء غلط السائل یعنی ان التغییر ای تغییر صدر الکلام من العموم الی عموم احوال الکثیر صار بالنص لا بالتعلیل الا ان التعلیل یقارنه ویصاحبه فالمقارنة توهم المعترض ان التغییر بالتعلیل فاقدم علی الاعتراض ووجه المصاحبة ان الاستثناء دل علی عدم دخول القلیل والتعلیل بالقدر والجنس ایضا دل علی عدم کونه محلا للربوا فتوافقا ۱۲ - ج و ح

وانما اسقط حق الفقیر فی الصورۃ جواب سوال آخر تقریرہ ان الشرع اوجب الشاۃ فی زکوٰۃ السوائم حیث قال علیہ السلام فی خمس من الابل شاۃ وانتم عللتم صلاحیتہا للفقیر بانہا مال صالح للحوائج وکل ما کان کذلک یجوز اداؤہ فیجوز اداء القیمۃ ایضاً الیہ فابطلتم قید الشاۃ المفہومۃ من النص صریحاً فاجاب بانہ انما اسقط حق الفقیر فی صورۃ الشاۃ وتعدی الی القیمۃ بالنص لا بالتعلیل لانہ تعالیٰ وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم فی قولہ تعالیٰ وما من دابۃ فی الارض الا علی اللّٰہ رزقہا وقسم لکل واحد منہم طریق المعاش فاعطی الاغنیاء من الزراعۃ والتجارۃ والکسب ثم اوجب مالاً مسمی علی الاغنیاء لنفسہ وھو الشاۃ التی یاخذ اللّٰہ تعالیٰ اولاً بیدہ کما قیل الصدقۃ تقع فی کف الرحمٰن قبل ان تقع فی کف الفقیر ثم امر بانجاز المواعید من ذلک المسمی الذی یاخذہ بقولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ وبقولہ علیہ السلام خذھا من اغنیائہم وردھا الی فقرائہم وانما فعل کذلک لئلا یتوہم احد ان اللّٰہ لم یرزق الفقیر او لم یوف بعہدہ فی حقہم بل رزقہم الاغنیاء ولہذا قیل ان اللام فی قولہ للفقراء لام العاقبۃ لا لام التملیک لان اللّٰہ تعالیٰ ھو یملکہا ویاخذھا ثم یعطیہا الفقیر او من عند نفسہ کما یفعل الاغنیاء کذلک۔

(۲) اور اس میں شک نہیں کہ ظاہری صورت سے فقیر کا حق ساقط ہوا۔ یہ دوسرے ایک سوال کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ چوپایوں کی زکوٰۃ میں شارع نے بکری کی ادائیگی واجب کی ہے چنانچہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے "فی خمس من الابل شاۃ" (پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہے)۔ اور تم نے بکری ادا کرنے کے حکم کی علت یہ نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شریعت کا اصل منشاء ہے جو بکری سے بھی پورا ہوتا ہے۔ لہٰذا جس چیز سے بھی یہ منشاء پورا ہو جائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا۔ بنابریں بجائے بکری کے اس کی قیمت ادا کرنا جائز ہے۔ اب دیکھو نص میں بکری کی صریح قید کو تم نے (اس تعلیل کے ذریعہ) باطل کر دیا ہے (جو تغییر حکم نص بالقیاس نہیں تو کیا ہے)۔ تو مصنفؒ نے اس سوال کے جواب میں فرمایا کہ فقیر کا حق صرف بکری کی صورت سے ساقط ہو کر اس کی قیمت کی طرف منتقل ہوا۔ نص کی بنا پر تعلیل کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق عطا کرنے کا وعدہ فرمایا ہے۔ بلکہ سارے جہان کو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے اپنے اس قول میں "وما من دابۃ فی الارض الا علی اللّٰہ رزقہا"۔ "اور کوئی نہیں چلنے والا زمین پر مگر اللہ پر ہے اس کی روزی" پھر ان میں سے ہر ایک کے لئے الگ طریق معاش مقرر کر دیا۔ چنانچہ مالدار طبقہ کو زراعت، تجارت، حرفت وغیرہ کے ذرائع بہم پہنچائے۔ اس کے بعد مالداروں کے اوپر اپنے لئے مال کا ایک مقرر حصہ واجب کر دیا۔ اور وہ مثلاً ایک بکری پانچ اونٹ میں، جو کہ ادائیگی کے وقت اولاً خدا کے قبضے میں پہنچتی ہے جیسا کہ فرمایا گیا ہے "صدقہ فقیر کے ہاتھوں میں پہنچنے سے پیشتر رحمٰن کے ہاتھ میں پہنچتا ہے"۔ اور اسی مقرر حصہ مال کے ذریعہ خدا کا کیا ہوا وعدہ رزق پورا کرنے کا ہم کو حکم فرمایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "خذھا من اغنیائہم وردھا الی فقرائہم"۔ (ان کے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کرو اور فقیروں پر خرچ کرو)۔ تقسیم اموال کا یہ نظام اللہ تعالیٰ نے اس لئے قائم کیا تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ حق تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں دیا ہے اور ان کے بارے میں اپنا وعدہ پورا نہیں فرمایا بلکہ صرف مالداروں کو رزق عطا کیا ہے۔ اسی نکتہ کے پیش نظر کہ زکوٰۃ اللہ کا حق ہے اور اولاً اسی کے قبضہ میں پہنچتی ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ "للفقراء" کا لام تملیک کے لئے نہیں بلکہ یہ لام عاقبت ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ ہی اس کا مالک ہے گویا وہ خود وصول کرتا ہے پھر اپنے پاس سے فقیروں کو دیتا ہے، جیسے مالدار لوگ خود دے دیتا ہے۔

سلہ قولہ فاجاب الخ ولکن الایجاب عندنا ان یجوز صرف قیمۃ المال المسمی فی الزکوٰۃ ثابت فی الشرع ایضاً فنحن ما ابطلنا قید الشاۃ بل الشارع اجازنا بذلک کذا قیل ۱۲ ــ سلہ قولہ بالنص ای بدلالۃ النصوص الواردۃ فی انفاق رزق العباد وایجاب الزکوٰۃ فی اموال الاغنیاء وصرفہا الی الفقراء ۱۲ ــ سلہ قولہ لنفسہ ای حقا لنفسہ ولا حق للفقیر فی الزکوٰۃ اصلاً الا تری انہ لو کان للفقیر حق فی الزکوٰۃ لما صح بیع مال التجارۃ بعد الحول قبل اداء الزکوٰۃ کالتجارۃ المشترکۃ ــ سلہ قولہ ثم امر الخ ای امر اللّٰہ تعالیٰ الاغنیاء بصرف الحق الذی اوجبہ تعالیٰ علیہم الی الفقراء حتی ینجز مواعید اللّٰہ تعالیٰ التی فی ارزاق الفقراء من ذلک المسمی الذی اخذہ اللّٰہ تعالیٰ وہذا یذہب علیک ان وعد ارزاق الفقراء ثابت علی اللّٰہ وایجاب المال المسمی علی الاغنیاء فادائہ باختیارہم فلو عصت الاغنیاء ولم یؤدوا الواجب یبقی الفقراء بلا رزق وہذا باطل فکیف تحقق انجاز وعدہ تعالیٰ بہذا المال المسمی الواجب بل انجاز وعدہ تعالیٰ انما ہو بالقاء طریق طلب المعاش فی قلوب الفقراء والقاء اعطاء قدر من المال لہم او قرضاً فی قلوب الاغنیاء والانجاز وفاکردن وعدہ کذا فی منتہی الارب ۱۲ ــ ۵ قولہ وبقولہ خذھا الخ روی الشیخان عن ابن عباسؓ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لما بعث معاذا الی الیمن فقال انک ستاتی قوما اہل کتاب فادعہم الی الایمان فان اطاعوا فاعلمہم فریضۃ الصلوات الخمس فان اطاعوا فاعلمہم ان اللّٰہ تعالیٰ قد فرض علیہم صدقۃ تؤخذ من اغنیائہم فترد علی فقرائہم ۱۲ ــ

وذلك لا يحصل مع اختلاف الواجبين اى ذلك المسمى الذى هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد
فى البر والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفى الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة
بالنقدين فيقضى منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة
من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب
بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هى فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلى للفقراء هى الزكوة بخلاف الغنيمة فانه
قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة و
كذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لهما مطالب من الله اصلا فلم
يبق الا الزكوة فكانت هى مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان
مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقى
هو الله تعالى وانما اختلفوا فى ان ذلك المعنى علم على الحكم فى الفرع فقط ام فى الاصل ايضا

لیکن رزق کی نوعیت مختلف ہونے کی وجہ سے محض یہ اس کی تکمیل کے لئے کافی نہیں ہے یعنی صرف مقررہ مال شاۃ بکری مختلف قسم کی کثیر ضروریات رزق کے وعدہ پورا کرنے کی صلاحیت نہیں
رکھتا ہے کیونکہ وعدہ کے اندر روٹی، سالن، لکڑی، پوشاک اور اس قسم کی دوسری ضروریات بھی داخل ہیں۔ اور بکری سے تو صرف سالن کا وعدہ پورا ہو سکتا ہے تو استبدال کی اجازت ثابت ہو گئی یا
دلالۃ النص سے کہ بکری کے بدلہ اس کی قیمت نقدین سے ادا کی جا سکتی ہے جس سے ان کی ہر قسم کی ضروریات پوری ہو جائیں گی۔ (فکان شرط القیاس فی تغییر حکم النص)۔ البتہ اس پر بعضوں نے اعتراض
کیا ہے کہ فقراء کے رزق کا انتظام اگر محض زکوٰۃ پر منحصر ہوتا تو استبدال بالقیمۃ کی اجازت ثابت ہوتی۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے لئے انتظام ہے گیہوں کا صدقۂ فطر سے، دوسرے غلہ جات کا
عشر سے، کپڑے کا کفارۂ یمین سے اور دوسرے انواع و اقسام کا خمس غنیمت سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ غالباً کہیں پر تو مسلمانوں کی کوئی آبادی فریضۂ زکوٰۃ سے خالی نہیں اس لئے فقراء کا حق
تو زکوٰۃ ہی ایک بنیادی مد ہے۔ بخلاف غنیمت کے کہ اس کے حاصل ہونے کے مواقع بہت کم پیش آتے ہیں۔ اور کبھی حاصل ہو بھی گئی تو شرعی اصول کے مطابق تقسیم ہونا تو بالکل شاذ و نادر ہے
کفارہ پر کیا بھروسہ ہو سکتا ہے کہ مدت گذر جائے اور آبادی کے اندر کوئی حانث ہی نہ ہو۔ یہی حال عشر کا ہے کہ ممکن ہے کہ عشری زمین کھیت کرنے والا ہی کوئی نہ ہو۔ اسی طرح صدقۂ
فطر کیا اعتماد؟ ممکن ہے لوگ ادا نہ کریں کیونکہ خدا کی جانب سے اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا (حاکم یا عامل) نہیں ہے۔ اب محض ایک زکوٰۃ رہ گئی جو کہ تمام قسم کی ضرورتیں پورا کرنے کا سہارا اور مرجع بن سکتی ہے۔

ارکان قیاس: اور قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دی گئی ہو یعنی وہ معنی جو اصل اور فرع دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ اصولیین کی اصطلاح میں
اس کا نام علت ہے۔ اس کو رکن قرار دینے کی یہ وجہ ہے کہ قیاس کا دارومدار اسی پر ہے۔ اس کے بغیر قیاس کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے (ورکن الشئی عبارۃ عما یقوم به ذلک الشئی)۔ مصنف نے
علت کو علم کے لفظ سے اس بنا پر تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام پہنچانے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں۔ اور علت اصلیہ کی طرح یہ مثبت احکام نہیں ہیں بلکہ مثبت
موجب احکام حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہے۔ اس جگہ علمائے اصولیین کا اختلاف ہے کہ علت صرف حکم فرع کی علامت ہے یا حکم اصل کی بھی علامت ہے؟

فان قلت ... وکثرتها المواعید الی قوله الحقیقی ... لا یجوز ایفاء الرزق الموعود من عین الشاة ... امکان انجاز المواعید المختلفة ...
... بان الشاة ... من حیث انها مال متقوم مطلق ... لا مقیدا ... الموعود هو المطلق ... فکان الامر بانجاز المواعید
... الاستبدال ... من صورة الشاة ثبت بضرورة الامر بالصرف الی الفقیر ... ثابت بضرورة النص ... وانما ذکر الشاة بعینها فی نص الشارع ... الواجب اذ
... قوله سماه ای المعنى الجامع رکنا ... باعتبار ذاته ... والارکان للقیاس ... ما ذکره الشارح رحمه الله فیما سیاتی اربعة ... القائس فلیس رکنا له
... ذات القیاس ... خارج عن القیاس ... قوله امارات ومعرفات للحکم ای الحکم الشرعی فی المحل ... فائدة جلیلة ... خروج البول والدم ...
... فیلزم تعدد العلل المستقلة على معلول واحد وهو باطل ... اذا حصل المعلول بواحدة منها لا یحتاج الی الاخرى ... اجیب عنه بان هذه العلل مستقلة ...
... المعلول الشخصی ... فالعلة ... المشترک ... تحصیل المعلول
... لتحصیل المعلول ... هو الله تعالی

والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اى للاصل في حكمه لوجوده فيه اى وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلى النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعيؒ يعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء۔

مشائخ عراق نے پہلی شق اختیار کیا ہے اور یہی ظاہر ہے۔ کیونکہ نص دلیل قطعی ہے (اور علت ظنی) لہٰذا اصل کے حکم کی نسبت علت کے بجائے نص کی طرف کرنا اولیٰ ہے۔ اور فرع میں چونکہ نص نہیں ہے اس ضرورت سے مجبوراً علت کی طرف حکم کی نسبت کئے بغیر چارہ نہیں۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں اس کا اثر کس طرح ظاہر ہو سکتا ہے! " اور وہ ان چیزوں میں سے جن پر نص مشتمل ہو" یعنی درانحالیکہ وہ علامت ایسی ہو جس پر نص شامل ہے۔ خواہ الفاظ نص سے شامل ہونا سمجھا جائے جیسے ربوا کی حدیث کے خود الفاظ کیل اور جنس پر دلالت کرتے ہیں۔ یا الفاظ سے تو نہیں (بلکہ قرینہ اور لزوم) سے سمجھا جائے (جیسے عبد آبق کی بیع سے ممانعت کی حدیث معنوی طور پر دلالت کرتی ہیں کہ تسلیم مبیع سے عاجز ہونا نہی کی علت ہے۔ " اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو" یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اس کے حکم ثابت کرنے میں " بوجہ پائی جانے اس علامت کے اس میں " یعنی فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے، مذکورہ تعریف سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس کے رکن چار ہیں:۔ اصل، فرع، علت اور حکم۔ اگرچہ ان چاروں میں سے علت ہی بنیادی رکن ہے (اقسام علت) حکم نص کی علامت یعنی جو قیاس کا مناط ہے اس کی چند قسمیں ہیں۔ وہ کبھی وصف ہوتی ہے اور کبھی اسم اور کبھی حکم۔ پھر وصف ہونے کی صورت میں وصف لازم ہوگا یا عارض، جلی ہوگا یا خفی، فرد ہوگا یا عدد۔ مصنف رکن کی تعریف کے بعد علت کی ان اقسام کو تفصیل سے بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا " اور جائز ہے کہ وہ علت وصف ہو خواہ لازم خواہ عارض " لازم سے مراد ایسا وصف جو اصل سے کبھی جدا نہ ہو جیسا کہ سونا چاندی میں وصف ثمنیت (ہمارے نزدیک) وجوب زکوٰۃ کی علت ہے کہ کبھی ان دونوں سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت ہی سے ثمنیت کے لئے مخصوص ہیں (یعنی ان کے ذریعہ تمام چیزوں کی مالیت کا اندازہ کیا جاتا ہے) سونے چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے، بے ڈھلے ہوئے ٹکڑے اور زیورات وغیرہ سب میں بر بطور مشترک ثمنیت پائے جاتے ہیں۔ اسی بناء پر احناف کے نزدیک عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کیونکہ ان میں بھی وجوب زکوٰۃ کی علت " ثمنیت " پائی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ ثمنیت کو وجوب زکوٰۃ کا نہیں بلکہ حرمت ربوا کی علت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ علت قاصرہ ہے سوائے منصوص ذہب وفضہ کے اور کسی فرع کی طرف اس تعلیل سے حرمت ربوا کا حکم متعدی نہیں ہوتا ہے۔ اور وصف عارض کی مثال انفجار کی صفت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں فانها دم عرق انفجر۔ یہ رگ کا بہا خون ہے۔ یعنی مستحاضہ کے حق میں وضو واجب ہونے کی علت بتائی گئی خون کا بہہ کر نکلنا۔ اور بہنا خون کا ایک عارضی وصف ہے۔ لازمی نہیں کہ رگ کا ہر خون بہنے والا ہو تو جہاں کہیں خون بہنے کی علت پائی جائے گی مستحاضہ ہو یا غیر مستحاضہ، وہ خون خارج احد السبیلین سے ہو یا غیر السبیلین سے بہر صورت وضو واجب ہے۔

لہ قوله اركان القياس اى التي يتقوم القياس بها ارتبعة فان قلت ان القياس على تفسير المصنف سابقا هو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة فحقيقته هو التقدير فكيف يكون هذه الاربعة اركانا قلت ان ذلك تعريف بثمرة القياس وان هذه اركان خارجية فلا تحمل على القياس فاستنبط من مجموعها مفهوم يكون محمولا عليها فلذا قال المصنف القياس تقدير الخ ۱۲ - م ح

واسماً عطف على قوله وصفاً ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى اسماً كالدم فى عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانه دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالاً للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالاً للوصف العارض كما مر وجلياً وخفياً الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلى هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور الهرة فى قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفى هو ما يفهم بعض دون بعض كما فى علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعىؒ الطعم فى المطعومات والثمنية فى الاثمان وعند مالكؒ الاقتيات والادخار وحكماً هذا معطوف على قوله وصفاً ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى حكماً شرعياً جامعاً بين الاصل والفرع كما روىٰ ان امرأة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابى قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزى ان احج عنه فقال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبى عليه السلام الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت فى الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعى وفرداً وعدداً الظاهر انه ايضاً تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل ۔

اور جائز ہے کہ وہ اسم ہو"، اس کا عطف ہے مصنفؒ کا قول "وصفاً" پر، اور یہ اس کا مقابل قسیم ہے یعنی جائز ہے کہ وہ علت بجائے وصف ہونے کے اسم ہو جیسا کہ لفظ دم مثال سابق یعنی قولہ علیہ السلام انہ دم عرق انفجر میں۔ کیونکہ اس تعلیل میں اگر لفظ دم کا لحاظ کیا جائے تو علت اسم ہونے کی مثال ہو جائے گی۔ اور اگر بہنے کی صفت کا لحاظ کیا جائے تو وصف عارض کی مثال بن جائے گی جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے "خواہ وہ واضح ہو یا مخفی" ظاہر یہ ہے کہ لازم اور عارض کی طرح یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ تو وصف کے واضح اور جلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے ہر شخص سمجھ سکے۔ جیسا کہ وصف طواف کا ذکر بلی کے جھوٹا پاک ہونے کے بیان میں۔ آپ نے فرمایا "انها من الطوافين عليكم او الطوافات" "یہ بلی تمہارے گھر کے اندر بہت زیادہ آمد و رفت کرنے والی ہے لہٰذا اگر اس کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا جائے تو حرج لازم آجائے گا"۔ اور یہ وصف کے خفی اور پوشیدہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ (بذریعہ اجتہاد) بعض کی سمجھ میں تو آئے اور بعض کی سمجھ میں نہ آئے جیسا کہ علت ربوا میں (اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ واضح نہیں ہے۔ چنانچہ) ہمارے نزدیک قدر و جنس علت ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اشیائے ماکولات میں غذائی صلاحیت اور سونا چاندی میں ثمنیت علت ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک آئندہ کے لئے روکے رکھنے اور ذخیرہ کرنے کی صلاحیت علت ہے "اور جائز ہے کہ وہ حکم ہو"۔ مصنفؒ کا قول "وصفاً" پر اس کا عطف ہے اور اس کا مقابل ہے یعنی جائز ہے کہ وہ علت حکم شرعی ہو جو اصل اور فرع میں یکساں پایا جائے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ ایک عورت حضور علیہ السلام کی خدمت میں آئی اور کہنے لگی یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہوا ہے اس حال میں کہ وہ بہت بوڑھے ہو چکے ہیں! سفر کی طاقت نہیں کیونکہ سواری پر نہیں ٹھہر سکتے۔ تو کیا یہ کافی ہوگا کہ میں ان کی طرف سے ادا کروں؟ آپ نے جواب میں فرمایا کہ اچھا! یہ بتاؤ کہ اگر تمہارے باپ کے ذمہ کسی کا دین (قرض) ہو اور تم ان کی طرف سے ادا کر دو تو کیا قرض والا تمہارے قرضے کو تم سے قبول نہیں کرے گا؟ اس عورت نے کہا ہاں (یا رسول اللہ ضرور قبول کرے گا)، آپ نے فرمایا تو اللہ کا دین قبول ہونے کا زیادہ مستحق ہے" اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج کو انسانی قرض پر قیاس فرمایا تو یہاں اصل اور فرع میں مشترک علت "دین" ہے (اور دین حکم شرعی ہے کیونکہ دین اس حق کو کہتے ہیں جو ذمہ میں ثابت اور اس کا ادا کرنا واجب ہو، اور وجوب بلاشبہ حکم شرعی ہے) جس کو آپ نے دوسرے حکم شرعی یعنی قبول عند اللہ کے لئے علت قرار دیا ہے)۔ "خواہ وہ منفرد ہو یا متعدد" ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ یعنی علت ایسا وصف ہو جو منفرد ہے اجزاء سے مرکب نہیں جیسا کہ قدر یا جنس تنہا ادھار بیع حرام ہونے کی علت ہے۔ یا تو وہ وصف متعدد امور سے مرکب ہو جیسے قدر و جنس دونوں کا مجموعہ تفاضل حرام ہونے کی علت ہے۔

لہ قوله كما روى ان امرأة الخ هكذا اورده ابن الملك فى شرحه للمنار وما فى كتب الحديث فهو ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله تعالى على عباده فى الحج ادركت ابى شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم رواه الشيخان وانه رجلاً اتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان اختى نذرت ان تحج فانها ماتت فقال النبى صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين اكنت قاضيه قال نعم قال فاقض دين الله فهو احق بالقضاء رواه الشيخان ١٢ — لہ قوله وعدداً اى مركباً من الامور المتعددة وقيل انه يلزم حينئذ قيام العلية التى هى عرض واحد بامور متعددة وقيام العرض الواحد بمحال مختلفة فى محاله محال ... [illegible]

والحاصل ان قوله اسماً وحكماً لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازماً وعارضاً لا شك في انه قسم للوصف واما الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا في قسم الوصف يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء كان وصفا او اسما او حكما على ما سياتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس تبعوا له ويجوز في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا في النص كالطواف في سور الهرة وان يكون في غير النص ولكن ثابتا به كالامثلة التي مرت الآن ثم شرع في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان ظهر اثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به منه فبالطريق الاولى وجملته ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف في عين سور الهرة۔

الغرض مصنف کے قول میں "اسماً وحکماً" یہ دونوں بلا شبہ وصف کے مقابل اور قسیم ہیں۔ اور "لازماً وعارضاً" یہ دونوں یقیناً وصف کی قسمیں ہیں (مقابل اور قسیم نہیں ہیں) اور جلیاً وخفیاً اسی طرح "فرداً وعدداً" کے سیاق کلام میں ان کا وصف کے مقابل ہونے اور وصف میں داخل ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے۔ البتہ راجح یہ ہے کہ یہ چاروں وصف میں داخل اور اس کی قسمیں ہیں۔ کیونکہ وصف سے علیحدہ ان کے وجود کی کوئی مثال ہم کو نہیں ملی۔ بہر حال علت جامعہ کی ان تمام اقسام کو اصولیین کے عرف میں کبھی مطلقاً وصف بھی کہہ دیتے ہیں خواہ وہ علت وصف ہی ہو یا اسم ہو یا حکم شرعی ہو۔ جیسے خود مصنف کے کلام میں عنقریب آرہا ہے۔ یہ سب فخر الاسلام بزدویؒ کی بوقلمونی ہے اور دوسرے لوگ ان کے رنگ میں رنگنے والے ہیں "اور جائز ہے کہ وہ (علت جامعہ) خود نص میں مذکور ہو یا مذکور نہ ہو مگر اس سے ثابت شدہ ہو" یعنی علت مذکورہ کے لئے جائز ہے کہ نص میں صراحۃً موجود ہو جیسے سور ہرہ والی حدیث میں علت طواف کی تصریح ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ نص میں تصریح نہ ہو لیکن نص کے اقتضاء سے ثابت ہو۔ جیسا کہ ان مثالوں میں جو ابھی ادپر گزری ہیں۔ علت کی انواع بتا چکنے کے بعد اب مصنف اس معیار کو بتلانا چاہتے ہیں جس سے علت کا غیر علت سے امتیاز معلوم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا "وصف کی صلاحیت اور عدالت اس کے علت ہو سکنے پر دلالت کرتی ہے" کیونکہ قیاس کے لئے وصف شاہد دعوی کے مانند ہے جس طرح شاہد کی شہادت قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ صالح (لائق شہادت) اور عادل ہو۔ اسی طرح وصف کا صالح اور عادل ہونا شرط ہے۔ اور جس طرح تحقق صلاح سے پہلے شاہد کی شہادت پر عمل کرنا جائز نہیں اور عدالت ثابت ہونے سے قبل اس پر عمل کرنا واجب نہیں (اگرچہ جائز ہے) اسی طرح وصف کا حال ہے (کہ ظہور صلاح سے پہلے اس پر عمل کرنا درست نہیں اور عدالت متحقق ہونے سے پہلے عمل درست ہے واجب نہیں)۔ وصف کی صلاحیت اور عدالت کے معنی کیا ہیں؟ مصنف لف ونشر غیر مرتب کے طور پر آگے اس کی وضاحت فرما رہے ہیں۔ چنانچہ پہلے عدالت کی تعریف کرتے ہیں کہ وصف کی عدالت ثابت ہوگی اس کے اثر ظاہر ہونے سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں یعنی جس وصف کو کسی حکم کی علت قرار دیا جا رہا ہے اگر اس حکم کے ہم جنس حکم کے اثبات میں قیاس کرنے سے پہلے ہی دوسری کسی نص سے اس وصف کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہو تو وصف کی عدالت ثابت ہو جائے گی اور اگر بعینہ اسی حکم کے اثبات میں وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو تب تو بطریق اولیٰ وصف کی عدالت ثابت ہوگی۔ الحاصل کسی وصف کے ثبوت عدالت کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا جا رہا ہے اگر اس وصف کا اثر بعینہ اسی حکم میں (بذریعہ نص) ظاہر ہو تو ایسا وصف بالاتفاق علت موثرہ ہے جیسے بعینہ وصف طواف کا اثر عین سور ہرہ کے حکم طہارت میں۔

ف۵ قوله وان يكون الخ معطوف على قول الشارح ان يكون اي يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا صراحة في النص بل يكون في غيره ولكنه ثابت به يكون ذلك المعنى ثابتا بذلك النص اقتضاء ويكون من مترددة كما جاء في الحديث انه عليه السلام رخص في السلم وهو مسوق لتقرير الحقيقة وليس بذلك المقيد مذكورا صراحة في نص الخ دلالة النص على حاجة الترخيص ونفي صفة نقداته سيما فتراجعه ايضا كذا قال اعلم العلماء رحمهم الله تعالى فتامل ۱۲۔

ف۶ قوله ودلالة الخ اعلم وليس ان كل وصف كان يكون علة للحكم فاذا تاثير لبعض الاوصاف في الحكم تكون في وقت كذا ومثال كذا اشتراط وليس ان المعلل حتى يجعل اي وصف شاء علة للحكم وجد عليه ذلك الوصف فلذلك حكم اوثاني ابين دليل على كون الوصف علة للحكم فقال المصنف ودلالته اي دليل فالمعتمد يعني الفاعل ۱۲۔

والثاني ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنفؒ كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم النكاح وهو
ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء
من جنس الاغماء وهو الجنون والحيض تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد[1]
اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها النبي عليه
السلام والصحابةؓ والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح[2] جمع منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة
وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعيؒ هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة
يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر[3] يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا والثيب البالغة
لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعيؒ والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعيؒ لا عندنا
فعندنا للصغر تاثير في ولاية النكاح

(۲) یعنی اس وصف کا اثر حکم معلل بہ کی جنس میں ظاہر ہو جس کی مثال مصنفؒ نے آگے ذکر کیا ہے کہ بعینہ وصف صغر کا اثر ولایت نکاح کے حکم کے ہم جنس حکم یعنی ولایت مال میں ظاہر ہوا ہے
اور صغر کی علت سے بحکم شارع ولی کو مال صغیرہ پر تصرف کی ولایت حاصل ہے تو اس پر قیاس کر کے صغیر کے نکاح کی ولایت بھی ولی کو حاصل ہوگی۔ (۳) اس وصف کے ہم جنس وصف کا
اثر بعینہ حکم معلل بہ میں ظاہر ہو جیسے عذر بیہوشی کی علت سے کثیر التعداد نمازوں کی قضا ذمہ سے ساقط ہو جانے کا حکم اس کی ہم جنس علت یعنی جنون اور حیض پر قیاس کر کے جن کا اثر بعینہ سقوط
صلوٰۃ کے حکم میں ظاہر ہو چکا ہے۔ (۴) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں ظاہر ہو جیسے حائضہ سے کلیۃً نماز کا ساقط ہو جانا۔ کیونکہ حائضہ پر قضائے صلوٰۃ
باعث مشقت ہے، بنا بریں مشقت سفر اس کی جنس میں سے ہے۔ اور مشقت سفر مؤثر ہے جنس سقوط صلوٰۃ کے حکم میں۔ یعنی (اس سے کلیۃً نماز ساقط نہیں ہوتی جیسے حیض میں۔ بلکہ
رباعی نمازوں میں) صرف دو رکعت ساقط ہوتی ہیں۔ بہرحال عدالت وصف کی یہ چاروں صورتیں مقبول ہیں۔ صاحب توضیح علامہ صدر الشریعہ نے ان پر طویل بحث کی ہے۔ عدالت کے بیان
کے بعد اب مصنفؒ صلاحیت وصف کی حقیقت بتلاتے ہیں۔ "اور صلاح وصف سے ہماری مراد یہ ہے کہ وصف حکم سے مناسبت رکھتا ہو یعنی وصف ان علتوں کے موافق ہو
جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں" اس طرح پر کہ مجتہد کی مستنبط علت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہؓ اور تابعین کی مستنبط علت کے موافق ہو ان حضرات کے استنباط
سے بعید اور مختلف نہ ہو۔ جیسا کہ ہم نے نکاح کی ولایت کے لئے صغر کو علت قرار دی" مصنفؒ کی عبارت میں "مناکح" کا لفظ منکح کی جمع ہے اور یہ مصدر میمی نکاح کے معنی میں ہے
اور بعضوں نے منکوحہ کی جمع بتایا ہے مگر یہ قول ضعیف ہے ولایت نکاح کی علت کے بارے میں (مجتہدین کے مابین) اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک باکرہ ہونا علت ہے اور
ہمارے نزدیک نابالغ ہونا علت ہے۔ ان دونوں علتوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے (ایک مادۂ اجتماعی یعنی) ہو سکتا ہے کہ لڑکی نابالغ اور باکرہ ہو اور دو مادۂ افتراقی یعنی)
یا نابالغ اور ثیب ہو یا بالغہ اور باکرہ ہو۔ (اور یہ بھی ایک صورت ہے جس میں دونوں علت مفقود ہیں یعنی) یا بالغہ اور ثیب ہو۔ تو پہلی صورت کے مطابق اگر لڑکی باکرہ اور صغیرہ ہو تو
بالاتفاق اس پر حق ولایت حاصل ہے۔ اور چوتھی صورت کے مطابق اگر لڑکی ثیب بالغہ ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حاصل نہیں۔ اور دوسری صورت کے مطابق اگر لڑکی نابالغ
اور ثیب ہو تو ہمارے نزدیک اس پر ولایت حاصل ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ اور تیسری صورت کے مطابق اگر لڑکی بالغہ اور باکرہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر ولایت
حاصل ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی پس ہمارے نزدیک ولایت نکاح حاصل ہونے میں صغر (عدم بلوغ) کا اثر ہے۔

[1] قوله وقد اطال الكلام الخ حيث ذكر احتمالات تاثيرات المركب بعض هذه الاقسام ببعض ان شئت الاطلاع عليها فارجع الى التوضيح۔
[2] قوله المناكح جمع المنكح بفتح الميم بمعنى النكاح ونقل عن [illegible] ان ليقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف وثاني
جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وتوهم لا معنى وكما سيرشاد كذا في شرح عبد اللطيف بن الملك ناقلا عن الشافية ۱۲۔
[3] قوله وكذا البكر الخ. والعجب مما في سير الطالب وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وثيبة انتهى فانه كيف يكون البكر ثيبة فتامل ۱۲۔

لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها وما لها ولا تهتدي اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاولة والحاصل ان وصف الصغر الذي نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عليه السلام في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطراد متعلق[1] بقوله صلاحه وعدالته دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده و عدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في[2] وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه۔

کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری وابستہ ہے۔ اس لئے کہ نابالغ لڑکی اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے نہیں جانتی ہے کہ کس طرح انجام دے۔ اور مال کی ولایت حاصل ہونے میں عدم بلوغ کا اثر بالاتفاق ظاہر ہو چکا ہے تو اس پر قیاس کرکے ولی کو نکاح کی ولایت کا حق بھی حاصل ہونا چاہیئے۔ تو یہ "صغر مؤثر ہے" "اثبات ولایت میں" جس طرح طواف مؤثر ہے "طہارت سور ہرہ میں" کیونکہ اس کے ساتھ بھی ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے بلکہ گھر کے اندر بلی کی رات دن اور بار بار آمد ورفت کی بناء پر اس سے بچنا دشوار اور باعث تنگی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ولایت نکاح کے اثبات میں جس وصف صغر کا ہم نے اعتبار کیا ہے وہ اس وصف طواف کے موافق ہے جس کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سور ہرہ کے حکم میں اعتبار فرمایا ہے بایں لحاظ کہ دونوں میں حرج اور ضرورت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا جس طرح بلی کے طواف کی ضرورت اس کے سور کی طہارت کے موجب ہوئی ہے اسی طرح نکاح کے معاملے میں عدم بلوغ کی مجبوری ثبوت ولایت کے موجب ہوگی۔ (۱) اور اطراد دلیل نہیں ہے۔ یہ اس کا تعلق ہے مصنف کے قول سابق "صلاحه وعدالته" سے یعنی وصف کے علت قیاس بننے کے لئے اس کی صلاحیت اور عدالت ہی دلیل ہے جس کا دوسرا نام مؤثریت ہے (الان لما تاثیر فی کون الوصف مثبت للحکم) لیکن اطراد دلیل نہیں بن سکتا ہے جس کا دوسرا نام طردیت ہے۔ اطراد کے معنی وصف کے ساتھ حکم کا دائر ہونا یعنی دونوں میں تلازم ہو اور ایک دوسرے کے تابع ہو، یہ وجود اور عدم دونوں میں یا فقط وجود میں۔ چونکہ اطراد کے معنی میں اختلاف ہے۔ بعضوں کے نزدیک اطراد یہ ہے کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو۔ اور بعضوں کے نزدیک اطراد کے لئے یہی کافی ہے کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور اس کی کوئی شرط نہیں کہ جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو۔ اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے تردید کے ساتھ تعریف کی۔ بہرحال اطراد کی کوئی بھی تعریف کی جائے ہمارے نزدیک یہ حجت نہیں ہے جب تک کہ وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو (اثبات حکم میں شارع کی طرف سے) کیونکہ وجود وصف پر وجود حکم کبھی اتفاقی طور پر بھی ہو جایا کرتا ہے (علت ہونے کی بناء پر نہیں) جیسے شرط کے تحقق کے وقت حکم کا پایا جانا (باوجودیکہ شرط علت نہیں) تو دونوں کا وجود میں ملتزم ہونا وصف کی علت ہونے پر دلیل نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بدیہی بات ہے کہ عدم کی کوئی حقیقت نہیں جب وجود ہی علت ہونے کی دلیل نہیں تو عدم کو کسی شی کی علت ہونے میں کیا دخل ہو سکتا ہے؟ یہ اس قدر ظاہر بات تھی اسی لئے مصنف نے اس کے رد کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ (۲) اور تعلیل بالنفی بھی اطراد کے مانند ہے۔ یعنی جس طرح اطراد وصف کے صالح للعلۃ ہونے کی دلیل نہیں ہے اسی طرح کسی خاص علت کا انتفاء حکم منتفی ہونے کی علت نہیں بن سکتا ہے۔ منار کے بعض نسخوں میں "ومثله التعليل" کے بجائے "ومن جنسه التعليل" کے الفاظ موجود ہیں (جس سے معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے)۔

---

[1] قوله متعلق بقوله الخ۔ في القمر يرجع الى قوله علية انتهى يعني ان قول المصنف دون الاطراد مرتبط بقوله علية فيكون معنى العبارة وثبتت بصلاح الوصف علية ولا تثبت بالاطراد وهذا الطريق مرتبط العبارة مع طريق اختصار الشارح كما لا يخفى على الماهر وتعجب من صاحب السير حيث فهم صاحب قمر الاقمار هذا الطريق متعلقا وقال اخذ من الشارح يعني دليل كون الوصف علة صلاحيته وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية يعني لا دليل الاطراد على علية الوصف انتهى ۱۲۔

[2] قوله كما في وجود الحكم الخ۔ الا ترى انه لو قال رجل لامرأته انت طالق ان دخلت الدار فاذا وجد دخول الدار وجد الطلاق فتحقق دوران الحكم وجودا مع الدخول مع انه شرط وليس بعلة ۱۲ ...

لان استقصاء العدم لا يصلح الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالاً على نفي الحكم كقول الشافعيؒ في النكاح اى في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالاً بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وايضاً هو ادون في درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معيناً استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي اى لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معيناً فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمدؒ في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمدؒ ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة۔

کیونکہ مطلوبہ علت معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسری کسی علت سے بھی حکم موجود نہ ہو۔ اس لئے کہ کبھی ایک حکم کی بہت سی علتیں ہوا کرتی ہیں تو کسی خاص علت کے انتفاء سے دنیا کی تمام علتوں کا انتفاء لازم نہیں آتا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلیل ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کا استدلال نکاح کے بارے میں، یعنی نکاح منعقد نہ ہونے کے بارے میں "مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے" یہ ہے کہ عقد نکاح مال نہیں ہے۔ اور جو بھی معاملہ مال کا نہ ہو اس کا انعقاد مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے نہیں ہوگا لہٰذا نکاح منعقد ہونے میں دو مرد کی شہادت ضروری ہے۔ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک شہادت نساء کے ذریعہ نکاح صحیح نہ ہونے کے حکم میں عدم مالیت کا کوئی اثر نہیں ہے۔ کیونکہ عورتوں کی شہادت کا ایسے معتبر ہونے کی علت یہ نہیں ہے کہ یہ بھی معاملہ مالیہ ہے۔ بلکہ نکاح کا شبہ سے ساقط نہ ہونا علت ہے۔ الغرض چونکہ شبہ سے ساقط نہ ہو اس میں عورتوں کی شہادت معتبر ہے لہٰذا نکاح میں بھی ان کی گواہی معتبر ہوگی۔ بخلاف حدود اور قصاص کے کہ یہ شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اس لئے ان میں کبھی عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں نکاح میں شہادت نساء معتبر ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نکاح مال سے بھی کم رتبہ ہے کیونکہ ہنسی مذاق کی حالت میں بھی (ایجاب وقبول کے تلفظ سے) نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف مال کے کہ مذاق سے مال کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ پس مال (کا رتبہ بڑھا ہوا ہونے کے باوجود) جب عورتوں کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے تو نکاح (جو اس سے کم رتبہ ہے) عورتوں کی گواہی سے بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ البتہ اگر کسی حکم کا سبب متعین ہو تو۔ یہ استثناء مفرغ ہے مصنفؒ کے سابق جملہ "ومثلہ التعلیل بالنفی" سے، مطلب یہ ہے کہ کسی حال میں تعلیل بالنفی مقبول نہیں ہے لیکن جب حکم کا سبب متعین ہو تو اس وقت تعلیل بالنفی مقبول ہے کیونکہ اس سبب کے علاوہ جب حکم کا اور کوئی سبب ہے ہی نہیں تو دوسرے سبب کے ذریعہ وجود حکم کا احتمال ہی نہیں رہتا ہے بنا بریں سبب معین کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے ولد مغصوبہ کے بارے میں فرمایا کہ غاصب اس کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کو غصب نہیں کیا ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے حاملہ باندی کو غصب کیا پھر غاصب کے قبضہ میں بچہ کی ولادت ہوئی پھر ان دونوں (باندی اور اس کا بچہ) ہلاک ہو گئے تو غاصب صرف باندی کی قیمت کا ضامن ہوگا بچہ کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ غاصب نے تو صرف باندی کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا بچہ تو تبعاً آگیا جس پر مالک کا مستقل اور کامل قبضہ حاصل نہیں تھا جو کہ تحقق غصب کی شرط ہے۔ تو دیکھئے! یہاں تو امام محمدؒ نے نفی غصب کو حکم ضمان منتفی ہونے کی علت قرار دی کیونکہ صورت مذکورہ میں غصب کے علاوہ ضمان لازم کرنے کا اور کوئی سبب نہیں ہو سکتا تھا، تو غصب کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازمی ہے۔

---

۵ قولہ کقول الشافعیؒ الخ، ای ہذا التعلیل کقول الشافعیؒ ثم اعلم انہ تمسک بعض الشافعیۃ فی کون العدم علۃ للوجودی بان عدم قدرۃ الجارح علۃ للتفریق والنفقۃ تعبیر عنہ والتعبیر بالوجودی لا ینفع لان العدم لیس علۃ للتفریق الا بسبب عدم قدرۃ الجارح فہو العلۃ وصالۃ ونحن نقول انہ عرض بالنکاح وغیرہ وقد ایقید بالزوجۃ علی الجارح مع، فلیس یوجب التفریق فلیس علۃ للتفریق بل علۃ تفریق انما ہو العلۃ وہو معنی وجودی ۱۲ ۶ قولہ وکل ما ہو لیس بمال الخ، لان المال یبتذل ویستہان وکثرت فیہ المعاملۃ والسابقۃ فرخص فی شہادۃ النساء مع کونہا ذات شبہۃ لعدم الضبط والاتقان الکامل فی النساء دفعاً للضرورۃ واما ما لیس بمال کالنکاح والحدود فلیس بمستہان ولا یکثر فیہ المعاملۃ والسابقۃ فلیس فیہ ضرورۃ الی رخصۃ الشہادۃ المشتبہۃ فیجب اثباتہ بالحجۃ الاصلیۃ ای شہادۃ الرجال وحدہم ۱۲ - ۲۶ ق

وهكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست[1] الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاول الاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء[2] ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعيؒ لانه استدل[3] لابقاء الشرائع بعد وفاته وعندنا هو[4] ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعيؒ اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها[5] حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله۔

اسی طرح امام محمدؒ نے دریا سے حاصل کئے ہوئے موتی، عنبر وغیرہ کے بارے میں فرمایا کہ ان میں خمس واجب نہیں ہے اس لئے کہ یہ چیزیں عام مسلمانوں نے لڑائی کر کے حاصل نہیں کیں۔ (یہاں بھی امام محمدؒ نے نفی ایجاف کو عدم وجوب خمس کی علت قرار دی ہے) کیونکہ (کفار کے مقابلہ میں) مسلمانوں کا (اونٹ، گھوڑے دوڑانے یعنی جہاد اور لڑائی) کے علاوہ خمس غنیمت واجب ہونے کا دوسرا کوئی سبب نہیں ہے۔ اور یہ سبب ان چیزوں میں منتفی ہے۔ (۳) اور استدلال استصحاب حال سے۔ تعلیل بالنفی پر اس کا عطف ہے یعنی استصحاب حال سے استدلال بھی اول کی طرح کہ یہ بھی دلیل بننے کے قابل نہیں۔ استصحاب حال کے معنی حال کو ماضی کے ساتھ وابستہ کرنا یعنی کسی چیز پر فی الحال ایسا حکم لگایا جائے جیسا کہ اس پر ماضی میں تھا جس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم پہلے سے چلا آ رہا ہے اسے اپنے حال پر محض اس لئے چھوڑ دیا جائے کہ اس حکم کو بدل دینے والی کوئی دوسری دلیل نہیں پائی گئی امام شافعیؒ کے نزدیک استصحاب حال حجت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد سے آج تک احکام شریعت باقی ہیں (اور استصحاب حال کے علاوہ بقائے شریعت کی دوسری کوئی دلیل نہیں ہے) اور ہمارے نزدیک استصحاب حجت نہیں ہے۔ کیونکہ حکم کے ثبوت کی دلیل اس کی بقاء کی دلیل نہیں ہے، (تو جس دلیل نے گذشتہ زمانہ میں کسی حکم کو ثابت کیا تھا ضروری نہیں ہے کہ وہی دلیل بعد والے زمانہ میں بھی اس حکم کو باقی رکھنے والی ہو) کیونکہ بقاء وجود سے علیحدہ ایک نیا وصف ہے اس لئے اس کا سبب بھی علیحدہ ہونا ضروری ہے اور شریعت محمدی کی بقاء محض استصحاب حال کی بناء پر نہیں ہے بلکہ ان دلائل کی بناء پر جو کہ آپ کے خاتم النبیین ہونے اور آپ کے بعد کسی کا ناسخ دین محمدی ہو کر نہ آنے کے ثبوت میں موجود ہیں۔ اور یہ استصحاب حال متحقق ہوتا ہے ہر ایسے حکم میں جس کا ثبوت معلوم ہو کسی دلیل شرعی سے پھر اس حکم کے زوال میں شک پیدا ہو جائے۔ باوجود غور و فکر اور اجتہاد و کوشش کے حکم کی بقاء یا عدم پر کوئی دلیل نہ ملے۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استصحاب، زمانہ مابعد کا وجود سابق کے ساتھ موجب حکم ہے۔ یعنی یہ حجت ملزمہ ہے کہ اپنے مد مقابل پر اس دلیل سے الزام قائم کر سکتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ حجت ملزمہ موجبہ نہیں ہے البتہ حجت دافعہ ہے۔ کہ مد مقابل کے اپنے دلیل الزام کو دفع کر سکتی ہے۔ ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جس کو مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ذکر فرمایا۔

---

[1] قوله ليست الا ايجاف الخ اي السبب لخمس الغنيمة متعين قال ابن الملك فلما يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي الكفرة وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفرة لان قعر البحر لا يرد عليه قهر احد فلم يكن فيه الخمس انتهى ۱۲

[2] قوله ابقاء ما كان الخ اي ابقاء [illegible] دليل على بقائه وان لم يظهر منافيه بدليل فاستصحاب الحال اثبات امر في زمان الحال بناء على انه كان ثابتا في الزمان الماضي [illegible] لثبوت الحكم [illegible] الملك [illegible] ۱۲ [3] قوله استدل لابقاء الخ فان الشرائع اي الاحكام الثابتة بالدليل الشرعي باقية الآن [illegible] باستصحاب الحال ۱۲ [4] قوله ليس بحجة [illegible] المجتهد [illegible] بالاجتهاد والدليل [illegible] يكون حجة [illegible] الدليل القطعي على [illegible] ابن الملك ۱۲

[5] قوله ولكنها الخ الضمير عائد الى استصحاب الحال [illegible] المصنف قال اولا ان المثبت ليس بمبق فلا بد لبقائه من دليل علیحدة [illegible] ان لا يكون استصحاب الحال حجة اصلا لا دافعة ولا موجبة كما هو مختار ابن الهمام [illegible] ۱۲

حتی قلنا فی الشقص اذا بیع من الدار وطلب الشریک الشفعة فانکر المشتری ملک الطالب فی ما فی یده ای فی السہم الآخر الذی فی
یده وقال انه بالاعارة عنده کان القول قوله ای قول المشتری ولا تجب الشفعة الا ببینة لان الشفیع یتمسک بالاصل وہو ان
الید دلیل الملک ظاہرا والظاہر یصلح للدفع الغیر لا لالزام الشفعة علی المشتری فی الباقی وقال الشافعیؒ تجب بغیر البینة
لان الظاہر عنده یصلح للدفع والالزام جمیعا فیاخذ الشفعة من المشتری جبرا وانما وضع المسألة فی الشقص لیتحقق فیه خلاف
الشافعیؒ اذ ہو لا یقول بالشفعة فی الجوار وعلی ہذا قلنا فی المفقود انه حی فی مال نفسه فلا یقسم ماله بین ورثته ومیت فی مال
غیره فلا یرث من مال مورثه لان حیاته باستصحاب الحال وہو یصلح دافعا لورثته لا ملزما علی مورثه ومن ہذا
الجنس مسائل[1] اخر کثیرة مذکورة فی الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباہ عطف علی ما قبله ای ومثل الاطراد الاحتجاج
بتعارض الاشباہ فی عدم صلاحیته للدلیل وہو عبارة عن تنافی امرین کل واحد منہما مما یمکن ان یلحق به المتنازع فیه
کقول زفرؒ فی عدم وجوب غسل المرافق ان من الغایات ما یدخل فی المغیا کقولہم قرأت الکتاب من اوله الی اخره ومنہا
ما لا یدخل کقوله تعالی ثم اتموا الصیام الی اللیل۔

یعنی چنانچہ ایک گھر کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی کے پاس فروخت کرے اور دوسرا شریک اس پر شفعہ کا دعویٰ کر دے تو ایسی صورت میں اگر مشتری شفعہ کے دعویدار
اس کے قبضہ کے حصہ میں ملکیت ہی سے انکار کر بیٹھے یعنی گھر کے اس دوسرے حصہ میں جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اور کہے کہ یہ حصہ تو تمہارے پاس بطور عاریت ہے تم اس کے مالک نہیں ہو جس
کی بدولت حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، تو ہمارے نزدیک اس کا قول قابل قبول ہوگا یعنی مشتری کا قول، اور شفعہ ثابت نہیں ہوگا بغیر بینہ کے، کیونکہ شفیع تو محض اصل سے (یعنی
اپنے قبضہ سے ملکیت پر) تمسک کر رہا ہے۔ (یہی استصحاب حال ہے جو ہمارے نزدیک دلیل ملزم نہیں ہے) اور چونکہ قبضہ بظاہر ملک کی دلیل ہے اور ظاہر دوسرے کے الزام کی مدافعت
تو کر سکتا ہے لیکن مشتری پر گھر کے بقیہ حصہ کا شفعہ لازم کرنے کی دلیل نہیں ہو سکتا ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بغیر بینہ کے شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ دلیل ظاہر ان کے نزدیک
دافعت اور الزام دونوں کے قابل ہے۔ لہٰذا شفیع (بغیر بینہ کے) مشتری سے اپنا حق شفعہ جبرا وصول کر سکتا ہے۔ مصنفؒ نے حصہ میں شرکت کا مسئلہ اس لئے فرض کیا تاکہ امام شافعیؒ کا اختلاف
نمایاں ہو۔ کیونکہ وہ تو شفعہ جوار کے قائل ہی نہیں۔ اور اسی بنا پر کہ استصحاب حجت ملزمہ نہیں ہے صرف دافعہ ہے، مفقود الخبر کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ اسے اپنے مال کے حق میں تو زندہ سمجھا
جائے گا اس لئے اس کے مال کو اس کے ورثہ کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور دوسرے کے مال کے حق میں اسے مردہ فرض کیا جائے گا اس لئے اپنے مورث کے مال کا وارث قرار نہیں دیا
جائے گا کیونکہ اس کو زندہ شمار کیا گیا ہے استصحاب حال کی دلیل سے۔ اور یہ دافع تو ہو سکتی ہے اپنے ورثہ کے حق میں کہ ان کے حصہ کو روک دے لیکن ملزم نہیں ہو سکتی ہے مورث پر اگر زندہ شمار کئے
جانے کی بنا پر ان کے ترکہ سے یہ بھی حصہ پاتے۔ اسی قسم کے اور سیکڑوں اختلافی مسائل کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ (تمام) اور استدلال تعارض اشباہ و امثال ہے اس کا بھی عطف ہے سابق پر یعنی
جس طرح اطراد دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسی طرح کسی مسئلہ سے مشابہت رکھنے والی دو نظیروں کا باہم تعارض بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں۔ تعارض اشباہ سے مراد کسی ایسے دو امر کے تقاضے کا
باہم مختلف ہونا ہے جن میں سے ہر ایک کے ساتھ ادنیٰ مشابہت متنازع فیہ کا الحاق ممکن ہو۔ جیسے امام زفرؒ نے وضو میں کہنیوں کا دھونا واجب نہ ہونے پر اس سے استدلال کیا ہے کہ غایت
دو طرح کی پائی جاتی ہے۔ (۱) بعض غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے جیسا کہ اس مقولہ میں "قرأت الکتاب من اوله الی اخره" یعنی میں نے کتاب اول سے آخر تک پڑھی۔ اس میں "آخره"
یعنی جو کہ حکم مغیا یعنی "قرأت" میں داخل ہے۔ (۲) اور بعض غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ قول باری تعالیٰ "ثم اتموا الصیام الی اللیل" (روزہ پورا کرو
رات تک) اس میں غایت لیل حکم مغیا "اتمام صیام" میں داخل نہیں۔ اب شک پیدا ہو گیا کہ آیت وضو میں مرفق کی غایت ان میں سے کس کے ساتھ ملحق ہے؟

سہ مصنف نے اپنی شرح میں "قوله" کی ضمیر کا مرجع طالب شفعہ کو قرار دیا ہے یعنی شریک کا دعویٰ محض اپنی ملکیت کے ثبوت میں معتبر ہوگا۔ ثبوت شفعہ کے بارے میں جو کہ الزام علی الغیر ہے
بغیر بینہ کے معتبر نہیں ہوگا۔ قاعدہ فقہیہ کی رو سے یہی توجیہ ظاہر ہے۔ وصاحب البیت ادری بما فیہ ۱۲ عبید الحق جلال آبادی۔

---

[1] قوله مسائل اخر الخ. قیل من المسائل المختلفة ما اذا قال الرجل لعبده ان لم تدخل الدار الیوم فانت حر فمضی الیوم ولم یعلم انه دخل ام لا ثم قال المولی ما دخلت الدار فقال العبد لا دخلت فالقول
للمولی عندنا ولا یعتق العبد لان العبد یتمسک باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا یصلح حجة للالزام علی المولی وعند الشافعیؒ القول قول العبد لانه یصلح للالزام فیحکم بکون العبد تاما
بینه علی عدم الدخول فیعتق ۱۲

فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل بغير دليل اي هذا الاحتجاج
الذي احتج به زفر عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه
قلنا هو ايضا حادث لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتنازع[1]
فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون
حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل
التمسك بالامر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع
حيث[2] لم يوجد هو في الفرع كقولهم[3] في مس الذكر اي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج
فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس الشيء
على نفسه وهو خلف[4] وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم
يوجد في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنجين
بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى۔

تو وجوب غسلِ ید میں مرافق داخل نہیں ہوں گے شک واقع ہوجانے کے سبب سے کیونکہ شک کوئی حکم ثابت نہیں کرتا ہے۔ حقیقت میں یہ عمل بغیر دلیل ہے یعنی امام زفرؒ کا یہ استدلال درحقیقت عمل بلا دلیل ہے اس لئے یہ امر فاسد ہے کیونکہ شک خود ایک امر حادث ہے اس لئے اس کے ثبوت کی بھی دلیل ہونی ضروری ہے۔ اگر کوئی کہے کہ تعارضِ اشباہ ثبوتِ شک کی دلیل ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تعارضِ اشباہ بھی تو بعد کی پیداوار ایک نئی بات ہے اس کے تحقق کی مستقل دلیل ہونی چاہئے اس پر اگر کوئی یہ توجیہ کرے کہ بعض غایت کا مغیا میں داخل ہونا اور بعض کا داخل نہ ہونا اس تعارض کی دلیل ہے۔ تو ہم اس سے سوال کریں گے کہ کیا تم یہ جانتے ہو کہ مسئلہ متنازع فیہ کس قبیل سے ہے اگر وہ جواب میں کہے کہ ہاں جانتا ہوں تب تو شک جاتا رہا اور دلیل کا علم حاصل ہوگیا (پھر تعارضِ اشباہ کہاں رہا ہے؟) اور اگر یوں کہے کہ کس قبیل سے ہے نہیں جانتا ہوں تو یہ اپنی جہالت اور اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اعتراف ہوا جو دوسروں پر حجت نہیں ہوسکتا ہے اور استدلال ایسے وصف سے جو خود مستقل علت نہ ہو جب تک کہ اس کے ساتھ دوسرے کسی وصف کو نہ ملایا جائے لیکن اس کے ملانے سے اصل و فرع میں فرق پیدا ہوجائے اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے۔ یعنی جس طرح اطراد قابلِ استدلال نہیں اسی طرح ایسی علت سے تمسک کرنا درست نہیں جو دوسرے وصف کے انضمام کے بغیر اثباتِ حکم میں خود مستقل نہ ہو۔ اور اس وصف کے انضمام کی وجہ سے فرق نمایاں ہو۔ اصل و فرع کے درمیان یعنی فرع میں یہ وصف نہ پایا جائے (صرف اصل میں موجود ہو) جیسے ان کا قول مسِ ذکر کے بارے میں یعنی مسِ ذکر کو ناقضِ وضو قرار دینے میں شوافع کا طرزِ استدلال کہ اس میں شرمگاہ کا مس ہے اس لئے یہ ناقضِ وضو ہوا جس طرح پیشاب کرتے وقت شرمگاہ کا مس بالاتفاق ناقضِ وضو ہے لیکن یہ قیاس بالکل فاسد ہے کیونکہ اگر مقیس علیہ (یعنی پیشاب کرتے وقت مسِ ذکر کے ناقضِ وضو ہونے) میں پیشاب کی قید معتبر نہ ہو تو قیاس الشی علی نفسہ (قیاس مس الذکر علی مس الذکر) لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے اور اگر قیدِ بول بھی معتبر ہو تو اصل اور فرع میں تفاوت ہوجائے گا کہ اصل میں (مسِ ذکر مع البول) بلکہ حقیقۃً بول ہی علت ہے اور فرع میں وصفِ بول نہیں ہے (محض مسِ ذکر ہے) بعض احناف نے ایک فاسد دلیل سے شوافع کے اس فاسد قیاس کا معارضہ کیا ہے بطریق معارضۃ الفاسد بالفاسد چنانچہ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فیہ رجال یحبون ان یتطہروا (کہ اس میں ایسے لوگ ہیں جو دوست رکھتے ہیں پاک رہنے کو) کے ذریعہ پانی سے استنجا کرنے والوں کی ستائش فرمائی ہے اور بلا شبہ استنجا میں مسِ فرج ہوتا ہے پس اگر یہ ناقضِ وضو ہوتا تو اللہ تعالیٰ ہرگز ارتکابِ ناقضِ وضو پر ان کی تعریف نہ کرتا اس دلیل کا بودا پن خود ہی ظاہر ہے۔ محتاجِ بیان نہیں۔

---

[1] ان المتنازع فيه اي المرافق من اي القبيل اي من قبيل الغاية التي تدخل او من قبيل الغاية التي لا تدخل ۱۲۔

[2] قوله حيث لم يوجد هو اي ذلك الوصف المنضم لايجاب الحكم في الفرع فلم يبق بعده الا الجامع الغير المستقل بنفسه على اثبات الحكم ولا يتعدى بالحكم ۱۲۔

[3] قوله كقولهم الخ اعلم ان هذا المثال فرضي فان من يقول ان مس الذكر حدث ناقض الوضوء لا يقول بهذا بل له دليل آخر ولذا قال المصنف كقولهم فلم ينسب هذا القول الى فرقة لكن في الكشف ان هذا قول بعض اصحاب الشافعي ممن لم يشم رائحة الفقه ۱۲۔

[4] قوله وهو خلف اي باطل لعدم الاصل الذي يلحق الفرع به لفوات ركن القياس وفي منتهى الارب خلف بالفتح سخن تباه ونخفا ۱۲۔

والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحية للدليل الاحتجاج بالوصف الذي
اختلف في كونه علة فانه ايضاً فاسد كقولهم في الكتابة الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع
من التكفير اي من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسداً كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان
فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت
حالة او مؤجلة فلابد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل
عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك في فساده عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف
لا يشك في فساده بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص
العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى به الصلوة لاجل ذلك
فان هذا القياس بديهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الآية لانه
لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان
الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي۔

---

(۴) اور استدلال مختلف فیہ وصف کے ذریعہ، اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے یعنی جس طرح اطراد قابل استدلال نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے احتجاج بھی فاسد ہے جس وصف کے سبب علت
ہونے ہی میں اختلاف ہے، جیسا کہ ان کا قول کتابت حالہ کے بارے میں، یعنی بدل کتابت نقد ادائیگی کی شرط پر غلام کو مکاتب بنانا شوافع کے نزدیک جائز نہیں اس دلیل سے "کہ ایسا
عقد ہے جو کفارہ ادا کرنے سے مانع نہیں ہے" یعنی کفارۂ یمین وغیرہ میں اس غلام مکاتب کو آزاد کرنا ممنوع نہیں (حالانکہ صحیح عقد کتابت ان کے نزدیک غلام کو کفارہ میں آزاد کرنے
سے مانع ہوتا ہے) "لہٰذا یہ عقد کتابت معجلہ ایسے ہی باطل ہوگا جیسے کہ شراب کے عوض میں مکاتب بنانا فاسد ہے" لیکن یہ قیاس ہمارے نزدیک تام نہیں ہے دو وجہ سے (۱) مقیس علیہ
یعنی کتابت بالخمر کا فاسد ہونا اس غلام مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا ممنوع نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خمر کی وجہ سے کہ مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے (عوض قرار دینے کی وجہ سے یہ
عقد کتابت فاسد ہے) لہٰذا یہ قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے)۔ (۲) اس قیاس میں ایسے وصف کا اعتبار کیا گیا ہے جس کا علت ہونا ہمارے نزدیک مسلم نہیں کیونکہ کتابت مطلقاً خواہ وہ معجلہ ہو
یا مؤجلہ ہمارے نزدیک مانع تکفیر نہیں ہے اور کفارہ میں آزاد کرنا ممنوع نہ ہونے کو فساد کتابت کی دلیل بنانا کیسے درست ہو سکتا ہے لہٰذا شوافع کو اولاً اس بات پر دلیل پیش کرنا ضروری ہے
کہ کتابت مؤجلہ مانع تکفیر ہے تاکہ کتابت حالہ مانع تکفیر نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو سکے۔ (۶) اور استدلال ایسے وصف سے جس کے فساد میں کوئی شبہ نہیں، یہ بھی سابق پر معطوف ہے۔ یعنی
جیسے اطراد قابل احتجاج نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے بھی استدلال باطل ہے جسے علت قرار دینا بلا شبہ فاسد بلکہ بدیہی البطلان ہے، "جیسے شوافع کا کہنا، نماز میں سورۂ فاتحہ واجب
ہونے اور محض تین آیت کی قرات سے نماز درست نہ ہونے پر استدلال کرتے ہوئے، کہ تین کا عدد سات سے کم ہے" یعنی سورۂ فاتحہ سے کم ہے (جو کہ سات آیتوں پر مشتمل ہے) "اس لئے
تین آیت پڑھنے سے (جو کہ احناف کے نزدیک فرض قرأت کی اقل مقدار ہے) نماز ادا نہیں ہوگی جس طرح ایک آیت سے کم پڑھنے سے نماز نہیں ہوتی ہے سات سے کم ہونے کی بنا پر"
تو یہ قیاس بداہۃً فاسد ہے کیونکہ نماز کے فاسد ہونے میں سات کی تعداد سے کم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے۔ باقی احناف کے نزدیک ایک آیت سے کم میں نماز نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ
سات کی تعداد پوری نہیں ہوتی بلکہ اس لئے کہ ما دون الآیۃ لغوی مفہوم میں چاہے قرآن کہلائے لیکن عرفاً اس پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (اور نص کتاب سے نماز میں قرآن پڑھنا
فرض ہے کما قال تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن)۔ (۸) اور استدلال عدم دلیل سے، اس کا عطف بھی سابق پر ہے یعنی اطراد سے استدلال کی طرح دلیل سے نفی حکم پر احتجاج بھی باطل ہے۔

---

۱ قوله في الكتابة الحالة هي ان يشترط بدل الكتابة حالا وحكمه انه لما تمنع المكاتب عن الاداء يرد في الرق كذا في الهداية ١٢۔
۲ قوله فكان فاسدا لان الكتابة الصحيحة تمنع جواز اعتاق المكاتب عن الكفارة۔ ۳ قوله لا تمنع اي قبل اداء شيء من بدل الكتابة كذا في الدر المختار ١٢۔
۴ قوله من التكفير اي من اعتاق العبد المكاتب من الكفارة ١٢۔ ۵ قوله بل هو اي بطلان الاحتجاج بوصف لا شك في فساده بديهي لا حاجة الى ذكره وانما ذكره للتنبيه على ان
بعض استدلالات المخالف من هذا القبيل ٢۔ ۶ اذ لا اثر للنقصان الخ اي لا عندنا ولا عند الشافعي اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلان قراءة الفاتحة فرض عنده
ولو قرأ سبع آيات اخرى سوى الفاتحة بطل الصلوة عنده فلا دخل لسبع الآيات في صحة الصلوة ١٢۔

بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت فى ذهن المستدل فلا شك فى جوازه لان من
وجد انه الدليل يقتضى عدم وجدانه الحكم فى علمه وان ادعى انه غير ثابت فى نفس الامر لعدم وجدان الدليل على
فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية فانه تعالى علم نبيه الاحتجاج بلا اجد دليلا
على عدم حرمته وقيل جائز فى الشرعيات دون العقليات لان مدعى النفى والاثبات فى العقليات مدعى حقيقة الوجود
والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفى عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا
لا فى النفى ولا فى الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان
كنتم صادقين امر النبى صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفى والاثبات جميعا هذا ما عندى فى حل هذا
المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع فى بيان ما يوتى التعليل لاجله صحيحا او فاسدا فقال
وجملة ما يعلل له اربعة الاول الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتى وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد
الفراغ عن شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذى سيجئ فيما بعد فى قوله وحكمه الاصابة بغالب
الراى وهذا بيان ما ثبت بالتعليل۔

جس کی صورت یہ ہے کہ مجتہد کسی حکم کے بارے میں دعویٰ کرے کہ یہ حکم ثابت نہیں ہے۔ اس سبب سے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے۔ (اس دعوے کا منشا مختلف ہو سکتا ہے) (۱) اگر مدعی کا منشا یہ ہو کہ خود اس کے ذہن میں حکم ثابت نہیں ہے تو بلاشبہ یہ دعویٰ درست ہے کیونکہ دلیل نہ پانے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کے علم میں وہ حکم ثابت نہ ہو۔ (۲) اور اگر مجتہد یہ دعویٰ کرے کہ نفس الامر میں بھی وہ حکم ثابت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس پر مجھے دلیل نہیں ملی۔ تو استدلال کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعضوں کے نزدیک مجتہد کا ایسا استدلال صحیح ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا قل لا اجد الآیۃ۔ آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو کہ مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام۔ کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے یا جانور جس پر نام پکارا جاوے اللہ کے سوا کسی اور کا) تو دیکھئے اس آیت میں خود اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو عدم حرمت اشیاء پر عدم وجدان دلیل سے احتجاج کرنے کی تعلیم دی ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ عدم دلیل سے استدلال احکام شرعیہ میں تو جائز ہے عقلی امور میں جائز نہیں کیونکہ عقلیات میں کسی چیز کی نفی یا اثبات کا مدعی دراصل وجود و عدم کا مدعی ہے (اور نفس الامر میں اشیاء کا وجود یا عدم دونوں محتاج دلیل ہیں لہٰذا حکم لگانے کے لئے اولاً دلیل پیش کرنا ضروری ہے دلیل کا نہ پایا جانا حکم لگانے کے لئے کافی نہیں بخلاف احکام شرعیہ کے کہ (وہ امور اعتباریہ ہیں اور ان کے ثبوت کا مدار نقل پر ہے اس لئے امور عقلیہ کی طرح ان کے حکم کے لئے دلیل کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لیکن جمہور (احناف اور شوافع) کے نزدیک عدم دلیل سے احتجاج بالکل صحیح نہیں، نہ نفی حکم میں نہ اثبات حکم میں۔ جمہور کی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے وقالوا لن یدخل الجنۃ الآیۃ۔ اور کہتے ہیں یہ لوگ کہ ہرگز نہ جائیں گے جنت میں مگر جو ہوں گے یہودی یا نصرانی۔ یہ آرزوئیں باندھ لی ہیں انہوں نے۔ کہہ دیجئے لے آؤ دلیل اپنی اگر تم سچے ہو۔ دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ نفی اور اثبات دونوں کا حکم لگانے والوں سے حجت اور دلیل کا مطالبہ کریں۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ (ناچیز اور ادنیٰ) اس مقام کی جو تشریح میرے نزدیک بہتر تھی وہ میں نے تمہارے سامنے پیش کر دی۔ (فاختتم هذا) مصنف قیاس کی علت صحیحہ اور علت فاسدہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب ان تمام اغراض و مقاصد کی تفصیل بتانا چاہتے ہیں جن کے اثبات کے لئے قیاس اور علت کا استنباط کیا جاتا ہے خواہ قیاس پر ان کا ترتب صحیح ہو یا فاسد۔

اغراض قیاس: جن اغراض کے لئے علت کا استنباط کیا جاتا ہے وہ کل چار ہیں۔ یہ اجمالی تفصیلات سے معلوم ہو جائے گا کہ ان میں سے صرف چوتھی غرض کے لئے تعلیل ہمارے نزدیک صحیح ہے اور باقی سب باطل ہیں۔ شارحین نے بتایا ہے کہ مصنف نے قیاس کی شرط اور رکن کے بیان کے بعد یہاں سے حکم قیاس کا بیان شروع کیا ہے لیکن ملاجیون کی رائے میں یہ ان کی فاحش غلطی ہے کیونکہ عنقریب حکم قیاس کا بیان مصنف کے کلام میں مراد ان الفاظ سے آرہا ہے "وحکمہ الاصابۃ بغالب الرای" لہٰذا اس مقام میں مصنف حکم قیاس نہیں بلکہ صرف "ما ثبت بالتعلیل" کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

حسہ شارح علیہ الرحمۃ کی تنقید محل تامل ہے کیونکہ خود مصنف نے اپنی شرح میں "فصل فی حکم العلۃ" کے عنوان سے اس بحث کا آغاز کیا ہے۔ سیاق رہ گیا "وحکمہ الاصابۃ" کا اصل تو وہاں حکم اجتہاد مراد ہے۔ کما ھو الواقب موجا دانسب سیاقا۔ حکم قیاس مراد نہیں۔ فلیتدبر۔ ۱۲ عبد الحق حقانی

لہ قولہ وعند الجمہور الخ الی آخرہ: بنا والشافعیۃ لیس بحجۃ اصلا فان عدم وجدان الدلیل لا یوجب انتفاء الدلیل فی الواقع [illegible]

الاول اثبات الموجب او وصفه ای اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثانی اثبات الشرط او وصفه ای اثبات ان شرط الحکم او صفه هذا والثالث اثبات الحکم او وصفه ای اثبات ان هذا الحکم مشروع او وصفه فلا بد ههنا من امثلة ست وقد بینها بالترتیب فقال کالجنسیة لحرمة النساء[1] مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسیة وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ینبغی[2] ان یثبت بالرأی والتعلیل وانما[3] اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة[4] الفضل وهی النسیئة ینبغی ان تحرم بشبهة العلة اعنی[5] الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم فی زکوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزکوة ووصفها وهو السوم مما لا ینبغی ان یتکلم فیه ویثبت بالتعلیل وانما اثبتناه بقوله[6] علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة وعند مالک لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالی خذ[7] من اموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها والشهود فی النکاح مثال الشرط فان الشهود شرط فی النکاح ولا ینبغی ان یتکلم فیه بالرأی والعلة وانما نثبته بقوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود وقال مالک لا یشترط فیه الاشهاد بل الاعلان لقوله علیه السلام اعلنوا[8] النکاح ولو بالدف۔

---

(۱) موجب حکم یا موجب کے وصف کو ثابت کرنا، یعنی یہ ثابت کرنا کہ مثلاً حکم حرمت کا موجب یا وصف موجب یہ امر ہے۔ (۲) شرط حکم یا شرط کے وصف کو ثابت کرنا، یعنی یہ ثابت کرنا کہ حکم کی شرط یا وصف شرط یہ امر ہے۔ (۳) حکم یا وصف حکم کو ثابت کرنا، یعنی یہ ثابت کرنا کہ شریعت کی رو سے اس مسئلہ کا حکم یا وصف حکم یہ ہے۔ یہ تین صورتیں ہوئیں جن کی وضاحت کے لئے ہر ایک صورت کی دو شقوں کے پیش نظر چھ مثالوں کی ضرورت ہے جنھیں مصنف ترتیب وار بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا۔ ”جیسا کہ جنسیت ادھار حرام ہونے کے لئے“ یہ مثال ہے موجب حکم کے اثبات کی یعنی یہ ثابت کرنا کہ محض ہم جنس ہونا ادھار بیع حرام ہونے کی علت موجبہ ہے جس کا اثبات محض رائے اور قیاس سے درست نہیں۔ اسی وجہ سے ہم اس موجب کو اشارۃ النص سے ثابت کرتے ہیں یعنی جب دونوں علت، قدر و جنس کے تحقق سے حقیقی تفاضل کا ربوا حرام ہوتا ہے تو شبہ علت یعنی محض جنس یا محض قدر کے تحقق کا تقاضا یہ ہے کہ شبہ تفاضل یعنی ادھار حرام ہو۔ کیونکہ شریعت میں سود کا شبہ بھی حقیقت کا حکم رکھتا ہے۔ (فاثبتنا شبهة الربوا بالشبهة العلة احتیاطاً) ”اور سائمہ ہونے کی صفت زکوٰۃ کے جانوروں میں“ یہ مثال ہے وصف موجب ثابت کرنے کی کیونکہ چوپایہ جانوروں کی ملکیت زکوٰۃ کا اصل موجب ہے اور سائمہ ہونا (یعنی خود سے چراگاہ میں چر پھر کر کھانا) اس کا وصف ہے جس کا اثبات محض رائے اور قیاس سے درست نہیں۔ اس لئے ہم حدیث ”فی خمس من الابل السائمة شاة“ (از خود چر کر کھانے والے پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہے) سے اس وصف کو ثابت کرتے ہیں۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک سائمہ ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن مجید کی آیت خذ من اموالهم صدقة الآیۃ میں لفظ اموال مطلق ہے (سائمہ کی قید سے مقید نہیں) ”اور شہادت نکاح میں“ یہ شرط حکم ثابت کرنے کی مثال ہے۔ کیونکہ انعقاد نکاح کے لئے گواہ کا موجود ہونا شرط ہے جس کا اثبات محض رائے اور قیاس سے ممکن نہیں، اسی لئے ہم حدیث ”لا نکاح الا بشهود“ سے اس شرط کو ثابت کرتے ہیں۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نکاح میں گواہ کا ہونا شرط نہیں بلکہ حدیث ”اعلنوا النکاح ولو بالدف“ (نکاح کو شہرت دو خواہ دف بجا کر ہی) کی رو سے صرف اعلان شرط ہے۔

---

[1] قوله لحرمة النساء فیحرم بیع ثوب هروی بثوب هروی نسیئة۔ [2] قوله مما لا ینبغی الخ۔ لانه لم یوجد اصل نقیس علیه ۱۲ [3] قوله وانما اثبتناه باشارة النص ای ثابت باشارة النص کالثابت بالنص عبارة وقال الامام الشافعی ان الجنس بانفراده لیس بسبب لحرمة النساء لان بالنقدیة وعدم النقدیة لا یثبت الا شبهة الفضل وحقیقة الفضل غیر مفسدة للبیع عند اختلاف الجنس حتی جاز بیع ثوب هروی بثوبین هرویین فلان لا یمنع شبهة الفضل بالطریق الاولی ۱۲۔

[4] قوله فشبهة الفضل ای شبهة الربوا وهو الفضل الخالی عن العوض فان فی النسیئة شبهة الفضل وهی الحلول فی احد الجانبین لان النقد خیر من النسیئة ۱۲۔

[5] قوله اعنی الجنس الخ۔ فان الجنس وحده او القدر وحده شطر العلة ففیه شبهة العلة ۱۲۔

[6] قوله بقوله علیه السلام فی خمس من الابل الخ۔ اورده ابن الملک فی شرح المنار وغیره۔

[7] قوله خذ الخ۔ ای یا محمد من اموالهم ای المتخلفین عن الجهاد کابی لبابة الذی حضروا بالندامة والتوبة صدقة تطهرهم یا محمد بالصدقة وتزکیهم بها ای بالصدقة ۱۲۔

[8] قوله اعلنوا الخ۔ فی المشکوة عن عائشة قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اعلنوا هذا النکاح واجعلوه فی المساجد واضربوا علیه بالدفوف رواه الترمذی وقال هذا حدیث غریب ۱۲۔ منه

وشرطت العدالة والذكورة فيها اى فى شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة
ينبغى ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة و
والشافعىؒ يشترط لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولكنه ليس بمال كما نقلنا سابقا والبتيراء
بتراء التى تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اى اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا و لا
ان يتكلم فيه بالرأى والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روى انه عليه السلام نهى عن البتيراء والشافعىؒ يجوزها
عليه السلام اذا[۱] خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته
واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأى فاثبتنا وجوبه بقوله عليه السلام ان[۲] الله تعالى زادكم صلوة الا وهى الوتر والشافعىؒ
انها سنة لقوله عليه السلام لا الا[۳] ان تطوع حين سأله الاعرابى بقوله هل على غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له
حكم[۴] النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اى الحكم فى ما لا نص فيه بغالب الرأى دون القطع واليقين فالتعدية حكم
لازم عندنا لا يصح القياس بدونه والتعليل يساويه[۵] فى الوجود۔

"اور نکاح کے گواہ کے لئے عدالت اور ذکورت کی شرط" یہ وصف شرط ثابت کرنے کی مثال ہے۔ کیونکہ شاہد تو شرط نکاح ہے اور عادل اور مرد ہونا شاہد کا وصف ہے جس کو نفس
رائے اور قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ حدیث "لا نکاح الا بشھود" میں لفظ شہود کا اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شاہد نکاح کے لئے عادل ہونا
اور مرد ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ امام شافعیؒ عدالت اور ذکورت کی شرط لگاتے ہیں اس حدیث سے "لا نکاح الا بولی وشاھدی عدل" اور اس وجہ سے کہ نکاح مال نہیں ہے
(اور جو مال نہ ہو اس میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں) جیسا کہ گذشتہ مباحث میں (یعنی تعلیلات فاسدہ کے بیان میں) تفصیلاً آ چکے ہیں۔ "اور بتیراء" یہ بترا کی تصغیر
ہے جو کہ ابتر کی تانیث ہے (یعنی دم بریدہ ناقص) یہاں اس سے مراد ہے ایک رکعت کی نماز۔ یہ حکم ثابت کرنے کی مثال ہے یعنی یہ ثابت کرنا کہ ایک رکعت کی نماز شریعت
میں جائز ہے یا نہیں جس میں رائے اور قیاس سے کلام کرنا درست نہیں۔ اسی لئے ہم حدیث "انہ نہی عن البتیراء" سے ایک رکعت کی نماز غیر مشروع ہونا ثابت کرتے ہیں
لیکن امام شافعیؒ ایک رکعت کی نماز کو بھی جائز رکھتے ہیں اس حدیث سے کہ "جب تم میں سے کوئی صبح صادق ہو جانے کا اندیشہ کرے تو ایک رکعت کی نماز پڑھ لے" "اور وتر نماز کی
صفت" یہ صفت حکم ثابت کرنے کی مثال ہے یعنی نماز وتر کا حکم تو بالاتفاق شریعت میں ثابت ہے لیکن اس حکم کی صفت (سنت یا واجب) میں کلام ہے جس کو قیاس اور رائے
سے ثابت کرنا ممکن نہیں۔ اس لئے ہم اس کے وجوب کو حدیث سے ثابت کرتے ہیں کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا "بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہاری نمازوں میں اور ایک نماز کا اضافہ فرمایا ہے
سن لو! وہ وتر کی نماز ہے" (فرائض خمسہ میں اضافہ کے ذکر سے معلوم ہوا کہ یہ بھی فرض ہے۔ ورنہ سنت کے ذریعہ فرائض میں اضافہ نہیں ہوا کرتا ہے) لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں
کہ وتر سنت ہے۔ ان کی دلیل حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان "لا الا ان تطوع" (اور کوئی نماز فرض نہیں ہاں نفل پڑھ سکتے ہو) ہے آپ نے اس وقت فرمایا جبکہ ایک اعرابی (کو فرائض
اسلام کی تعلیم دیتے ہوئے رات دن میں پانچ نمازوں کا حکم سنایا تو اس) نے سوال کیا تھا کہ کیا ان پانچ نمازوں کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے؟ "(۴) اور چوتھی غرض" ان اغراض میں
سے جن کے لئے قیاس کیا جاتا ہے "حکم نص کو ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا جس میں نص نہیں ہے تاکہ اس میں بھی حکم ثابت کیا جائے" یعنی جس فرع میں نص نہیں ہے اس میں
محض غالب رائے سے حکم ثابت کیا جائے قطعیت اور یقین کے ساتھ نہیں۔ "تو تعدیہ حکم ہمارے نزدیک ضروری امر ہے" قیاس کے لئے اس کے بغیر قیاس صحیح نہیں اور تعلیل نص کا
منشا ہی چونکہ قیاس کرنا ہے اس لئے تعلیل اپنے وجود میں قیاس کے مساوی ہونا لازم ہے (لہٰذا جب قیاس صحیح نہ ہوگا تو تعلیل بھی صحیح نہ ہوگی)۔

---

۱ قوله اذا خشى احدكم الخ۔ فى المشكوٰة عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشى احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى متفق عليه۔
۲ قوله ان الله تعالى زادكم الخ روى الترمذى عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان الله امدكم بصلوة هى خير لكم من حمر النعم الوتر ۱۲۔
۳ قوله الا ان تطوع الخ۔ روى الشيخان فى حديث طويل ان رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن فرائض الاسلام فقال صلى الله عليه وسلم خمس صلوات فى اليوم والليلة۔ فقال هل على غيرهن فقال
لا الا ان تطوع ۱۲۔ ۴ قوله حكم النص المراد بحكم النص ما يدل عليه النص سببا كان او شرطا او حكما ۱۲۔
۵ قوله يساويه اى القياس فاذا لم يصح القياس بدون التعدية ايضا فان الملزوم ينتفى بانتفاء اللازم ۱۲ - م

جائز عند الشافعیؒ لانه یجوز التعلیل بالعلة القاصرة[1] کالتعلیل بالثمنیة فی الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدی منهما فالتعلیل عنده لبیان لمیة الحکم فقط ولا یتوقف علی التعدیة لان صحة التعدیة موقوفة علی صحتها فی نفسها فلو توقفت صحتها فی نفسها علی صحة تعدیتها لزم الدور والجواب ان صحتها فی نفسها لا تتوقف علی صحة تعدیتها بل علی وجودها فی الفرع فلا دور ولنا[2] ان دلیل الشرع لابد ان یکون موجبا للعلم او العمل والتعلیل لا یفید العلم قطعا ولا یفید العمل ایضا فی المنصوص علیه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحکم فی الفرع وهو معنی التعدیة والتعلیل للاقسام الثلثة الاول ونفیها باطل یعنی ان اثبات سبب او شرط او حکم ابتداء بالرأی وکذا نفیها باطل اذ لا اختیار ولا ولایة للعبد فیه وانما هو الی الشارع و اما لو ثبت سبب او شرط او حکم من نص او اجماع واردنا ان نعدیه الی محل آخر فلا شک ان ذلک فی الحکم جائز بالاتفاق اذ له وضع القیاس واما فی السبب والشرط فلا یجوز عند العامة ویجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا اقسنا اللواطة علی الزنا فی کونه سببا للحد بوصف[3] مشترک بینه وبین اللواطة لیمکن جعل اللواطة ایضا سببا للحد یجوز عنده لا عندهم فان کان المصنفؒ تابعا لفخر الاسلام کما هو الظاهر فمعنی کونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدیة والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدیة۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تعدیہ کے بغیر بھی تعلیل جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اصل کے ساتھ مخصوص علت سے تعلیل حکم جائز رکھتے ہیں جیسا کہ ثمنیت کو علت قرار دینا سونا چاندی میں ربا حرام ہونے کی اگرچہ یہ علت ان دونوں کے علاوہ کسی فرع میں نہیں پائی جاتی ہے۔ تو ان کے نزدیک حکم کے باعث اور سبب کو بتانا ہی تعلیل کا منشاء ہے تعدیہ کے صحیح ہونے پر تعلیل کا صحیح ہونا موقوف نہیں۔ کیونکہ تعدیہ کا صحیح ہونا بالاتفاق علت کی صحت پر موقوف ہے۔ اب اگر علت کا صحیح ہونا بھی تعدیہ کی صحت پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئے گا۔ ہماری طرف سے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تعدیہ کی صحت اگرچہ علت کی صحت پر موقوف ہے لیکن علت کی صحت تعدیہ کی صحت پر موقوف نہیں بلکہ تعلیل کا صحیح ہونا وجود العلۃ فی الفرع پر موقوف ہے۔ لہٰذا دور نہیں رہا۔ اور قیاس کے لئے تعدیہ لازم ہونے پر احناف کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کا مفید علم یا مفید عمل ہونا ضروری ہے (ورنہ لغو اور عبث ہونا لازم آئے گا) اور یہ قطعی بات ہے کہ اجتہادی تعلیل سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں منصوص میں عمل کا بھی فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ اس میں تو نص ہی کے ذریعہ عمل ثابت ہے۔ لہٰذا تعلیل کا صرف یہی ایک فائدہ رہ جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ نص کا حکم فرع میں ثابت ہو۔ اور تعدیہ سے ہمارا مطلب یہی ہے۔ (الحاصل تعلیل کی مذکورہ اقسام اربعہ میں سے) پہلی تین قسموں کو ثابت کرنے یا نفی کرنے کے لئے تعلیل باطل ہے۔ یعنی محض اپنی رائے اور قیاس سے ابتداءً کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا اسی طرح نفی کرنا بالکل درست نہیں۔ کیونکہ ان امور کے اثبات یا نفی کا کوئی اختیار یا حق بندہ کو حاصل نہیں۔ یہ کام تو صرف شارع ہی کا ہے۔ البتہ نص یا اجماع کے ذریعہ اگر کوئی سبب یا شرط یا حکم اولاً ثابت ہو جائے اور ہم ان کو دوسرے مقام کی طرف متعدی کرنا چاہیں تو حکم کے معاملہ میں تو یہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ قیاس کی وضع ہی اسی تعدیۂ حکم کے لئے ہوئی ہے لیکن سبب اور شرط کا تعدیہ جمہور اصولیین کے نزدیک جائز نہیں صرف فخر الاسلام بزدویؒ کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً لواطت اور زنا میں وصف مشترک موجود ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص زنا کے سبب حد ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے لواطت کو اس پر قیاس کرے تاکہ لواطت کو بھی سبب حد قرار دے تو فخر الاسلام کے نزدیک یہ قیاس جائز ہے مگر جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہیں اگر مصنفؒ اس مسئلہ میں فخر الاسلام کے ہمنوا ہوں اور بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے تو ان کے باطل کہنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ابتداءً ان امور کا اثبات باطل ہے تعدیہ باطل نہیں ہے۔ اور اگر جمہور کے تبع ہوں تو بطلان سے مراد مطلقاً بطلان ہوگا۔ ابتداءً بھی اور تعدیۃً بھی۔

---

[1] قوله بالعلة القاصرة ای التی لا توجد فی الفرع ثم اعلم ان النزاع انما هو فی علة استنبطت بمناسبة بین الحکم والعلة واما العلة المنصوصة بالنص او الاجماع فیجوز ان تکون قاصرة ومختصة بالاصل بالاتفاق ولا نزاع فیه وحصلت الفائدة ایضا وهی علمنا باعلام الشارع ان هذه العلة هی المؤثرة وانه فائدة عظیمة ۱۲ [2] قوله والدلیل لنا الخ هذا الدلیل منقوض بالتعلیل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنی کخبر الواحد فانه یقتضی ان لا یجوز هذا التعلیل ایضا لجریان مقدماته فیه فافهم وقال صاحب التوضیح لا نزاع فی التعلیل بالعلة القاصرة الغیر المنصوصة فان ارید عدم الجزم بعلیتها فلا نزاع فان الشافعیة ایضا یعترفون بعدم الجزم وان ارید عدم الظن فبعد غلبة رأی المجتهد الی علیتها وترجح علیتها عنده بامارات معتبرة فی استنباط العلل لا معنی لعدم الظن واما عند عدم الرجحان فلا نزاع وعند تعارض الوصف القاصر والمتعدی فالعلة هو المتعدی فلا نزاع ایضا ۱۲

[3] قوله بوصف مشترک بینه ای بین الزنا وبین اللواطة وهی سفح ماء محرم فی محل مشتهی ۱۲

فلم یبق الا الرابع یعنی لم یبق من فوائد التعلیل الا التعدیۃ الی ما لا نص فیہ ولما کان ھذا تارۃ علی سبیل القیاس الجلی وتارۃ علی سبیل الاستحسان وھو الدلیل الذی یعارض القیاس الجلی اشار الی بیانہ بقولہ والاستحسان یکون بالاثر والاجماع والضرورۃ والقیاس الخفی یعنی ان القیاس الجلی یقتضی شیئا والاثر والاجماع والضرورۃ والقیاس الخفی یقتضی ما یضادہ فیترک العمل بالقیاس ویصار الی الاستحسان فیبین نظیر کل واحد ویقول کالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القیاس یأبی جوازہ لانہ بیع المعدوم ولکنا جوزناہ بالاثر وھو قولہ علیہ السلام من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وھو ان یامر انسانا مثلا بان یخرز لہ خفا بکذا ویبین صفتہ ومقدارہ ولا یذکر لہ اجلا فان القیاس یقتضی ان لا یجوز لانہ بیع المعدوم ولکنا ترکناہ واستحسنا جوازہ بالاجماع لتعامل الناس فیہ وان ذکر لہ اجلا یکون سلما وتطہیر الاوانی مثال للاستحسان بالضرورۃ فان القیاس یقتضی عدم تطہرھا اذا تنجست لانہ لا یمکن عصرھا حتی تخرج منہا النجاسۃ لکنا استحسنا فی تطہیرھا للضرورۃ الابتلاء بہا والحرج فی تنجسہا وطہارۃ سور سباع الطیر مثال للاستحسان بالقیاس الخفی فان القیاس الجلی یقتضی نجاستہ لان لحمہ حرام والسور متولد منہ کسور سباع البہائم لکنا استحسنا الطہارۃ بالقیاس الخفی وھو انہ انما تاکل بالمنقار وھو عظم طاہر من الحی والمیت بخلاف سباع البہائم لانہا تاکل بلسانہا فیختلط لعابہا النجس بالماء۔

"تو اب صرف چوتھی قسم باقی رہ گئی" یعنی تعلیل کا منشا صرف یہ رہ گیا کہ اس کے ذریعہ ایسے مواقع میں حکم متعدی کیا جاوے جہاں نص وارد نہیں ہوئی ہے چونکہ یہ تعدیہ حکم کبھی قیاس جلی سے ہوتا ہے اور کبھی بطریق استحسان جو کہ ظاہر قیاس کی معارض دلیل کا نام ہے تو اب مصنفؒ اس استحسان کی حقیقت بیان فرماتے ہیں۔ **استحسان** "اور استحسان ہوتا ہے حدیث، اجماع، ضرورت اور قیاس خفی سے" یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قیاس جلی ایک بات کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث یا اجماع یا ضرورت یا قیاس خفی اس بات کی ضد کا تقاضا کرتا ہے ایسی صورت میں قیاس جلی پر عمل چھوڑ کر اس کی ضد پر عمل کرنے کو استحسان کہتے ہیں چنانچہ مصنفؒ اب ان چاروں صورتوں میں سے ہر ایک کی نظیر پیش کرتے ہیں۔ (۱) "جیسا کہ بیع سلم" یہ حدیث کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ یعنی بیع سلم قیاس جلی کی رو سے جائز نہ ہونی چاہئے کیونکہ یہ بیع معدوم ہے لیکن حدیث کی وجہ سے ہم نے اس بیع کو جائز رکھا۔ حدیث یہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے (یعنی نقد ثمن وصول کر کے مبیع کو اپنے ذمہ ادھار رکھنا چاہے) تو بیع سلم کرے کہ مسلم فیہ (یعنی مبیع) کا کیل یا وزن اور مدت ادائیگی ضرور معلوم ہو۔ (۲) "اور استصناع" یہ اجماع کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ استصناع کہتے ہیں خریدار کا کسی کو فرمائش دے کر کوئی چیز تیار کرانا مثلا اتنی قیمت پر چمڑے کے موزے بنا کر دینے کا آرڈر دے اور اس کی کیفیت اور ناپ بتا دے لیکن کسی وقت کا تعین نہ کرے (عام طور پر قیمت کا ایک حصہ پیشگی ادا کیا جاتا ہے جس کو عرفا بیعانہ کہتے ہیں) قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا معاملہ درست نہ ہو کیونکہ یہ بیع معدوم ہے (اور معدوم کی بیع جائز نہیں) لیکن ہم نے تعامل امت اور ان کے اجماع کی بنا پر اس قیاس کو ترک کر دیا اور استحسانا اسے جائز قرار دیا۔ واضح رہے کہ ایسے معاملہ میں اگر مدت کا تعین کر دیا جائے تو یہ بیع سلم میں شمار ہوگا (استصناع نہیں رہے گا)۔ (۳) "اور برتنوں کی تطہیر" یہ استحسان بالضرورۃ کی مثال ہے۔ بظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ برتن (وغیرہ سخت اشیاء) ناپاک ہو جانے سے پھر کبھی پاک نہ ہوں۔ کیونکہ کپڑے وغیرہ نرم اشیاء کی طرح نچوڑ کر ان سے نجاست کا دور کرنا ممکن نہیں لیکن ابتلائے عام کی ضرورت اور نجس شمار کرنے میں حرج اور تنگی لازم آنے کی بنا پر ہم نے بطور استحسان (چند بار پانی بہا دینے سے) پاک ہو جانے کا حکم دیا ہے۔ (۴) "اور سباع طیر کے جھوٹے کا پاک ہونا" یہ قیاس خفی سے استحسان کی مثال ہے۔ یعنی ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شکاری پرندوں کے جھوٹے ناپاک ہوں کیونکہ ان کا گوشت ناپاک ہے اور لعاب (جس کی آمیزش جھوٹے میں ہوتی ہے وہ گوشت سے پیدا ہوتا ہے) اور اسی وجہ سے چوپائے درندوں کے جھوٹے ناپاک ہیں لیکن قیاس خفی کی وجہ سے بطور استحسان ہم نے شکاری پرندوں کے جھوٹے کو پاک قرار دیا۔ اس مسئلہ میں قیاس خفی یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں جو کہ محض ایک خشک ہڈی ہے اور ہڈی زندہ مردہ تمام جانوروں کی پاک ہے بخلاف درندوں کے کہ وہ زبان کی مدد سے کھاتے پیتے ہیں اس لئے پیتے وقت ناپاک لعاب پانی سے مل جائے گا (اس مخفی وجہ فرق کی بنا پر دونوں کے حکم میں فرق کیا گیا)۔

ف قولہ وھو الدلیل الذی الخ نصا کان او اجماعا او قیاسا خفیا وانما سمی ہذا الدلیل استحسانا لانہ استحسانا ترک القیاس الجلی بہ وکان ہذا استحسانا وشاع فی کتب الاصول مناد اطلق الاستحسان یراد بہ القیاس الخفی ملک قمر قولہ فیترک الخ لان من شرط صحۃ القیاس عدم النص والاجماع مثل النص فی ایجاب الحکم ابتداء والضرورۃ فی حکم الاجماع والقیاس الخفی ان کان ارجح فالعبرۃ لہ ۱۲۔

الاختلاف ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة علی القیاس وانما الاشتباه فی تقدیم القیاس الجلی علی الخفی وبالعکس فاراد ان یبین ضابطة لیعلم بها تقدیم احدهما علی الآخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدوران کما تقوله الشافعیة من اهل الطرد قدمنا علی القیاس الاستحسان الذی هو القیاس الخفی اذا قوی اثره لان المدار علی قوة التاثیر وضعفه لا علی الظهور والخفاء الا تری ان الدنیا ظاهرة والعقبی باطنة لکنها ترجحت علی الدنیا بقوة اثرها من حیث الدوام والصفاء وامثلته کثیرة منها سؤر سباع الطیر الذی ذکرنا آنفا فان الاستحسان فیه قوی الاثر ولذا یقدم علی القیاس کما حررت وفی هذا اشارة الی ان العمل بالاستحسان لیس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوی للقیاس فلا طعن علی ابی حنیفة فی انه یعمل بما سوی الادلة الاربعة وقدمنا القیاس لصحة اثره الباطن علی الاستحسان الذی ظهر اثره وخفی فساده کما اذا تلی آیة السجدة فی صلاته فانه یرکع بها قیاسا وفی الاستحسان لا یجزیه الرکوع والاصل فی هذا انه ان قرأ آیة السجدة یسجد لها ثم یقوم فیقرأ ما بقی ویرکع او اذا جاء اوان الرکوع و رکع فی موضع آیة السجدة وینوی التداخل بین رکوع الصلاة وسجدة التلاوة کما هو المعروف بین الحفاظ یجوز قیاسا لا استحسانا وجه القیاس ان الرکوع والسجود متشابهان فی الخضوع ولهذا اطلق الرکوع علی السجود فی قوله تعالی وخر راکعا واناب۔

استحسان کی ان چار صورتوں میں سے پہلی تین (استحسان بالاثر، والاجماع والضرورۃ) کا قیاس جلی پر مقدم اور راجح ہونا تو بالکل ظاہر و باہر ہے۔ البتہ چوتھی صورت یعنی قیاس خفی کی قیاس جلی پر تقدیم اور ترجیح یا اس کے برعکس ہونے میں اشتباہ ہے اس لئے مصنفؒ ایک ضابطہ بتانا چاہتا ہے جس سے ان دونوں کی باہم تقدیم و ترجیح کا موقع اور محل معلوم ہو جائے چنانچہ فرمایا "اور علت جبکہ ہمارے نزدیک علت ہوتی ہے (اثبات حکم میں) اپنی تاثیر کی وجہ سے نہ کہ محض حکم اور علت کے وجوداً و عدماً باہمی تلازم اور معیت کی بنا پر جیسا اہل طرد میں سے شوافع کا مسلک ہے" تو ترجیح دی ہم نے قیاس جلی پر استحسان کو جس کا دوسرا نام قیاس خفی ہے جبکہ اس کا اثر قوی ہوا۔ اس لئے کہ تاثیر کے قوی و ضعیف ہونے ہی پر علت کی صلاحیت کا دار و مدار ہے محض اس کے ظاہر ہونے یا پوشیدہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دیکھئے! دنیا بالکل ظاہر باہر (اور مشاہد) ہے اور آخرت مخفی (اور نظروں سے غائب) ہے۔ اس کے باوجود آخرت کو دنیا پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ آخرت کا اثر یعنی حیات ابدی اور رنج و الم سے پاک صاف زندگی (بمقابلہ دنیا بہت) اقوی ہے۔ غرضیکہ اثر باطن کی ترجیح کی مثالیں بکثرت ہیں جن میں سے شکاری پرندوں کے جھوٹے کا مذکورہ مسئلہ بھی ہے جو ابھی ابھی گزرا ہے جس میں استحسان کا اثر قوی ہونے کی وجہ سے ظاہر قیاس پر اس کو ترجیح دی جاتی ہے جیسا کہ تفصیلاً ہم اوپر بتا چکے ہیں۔ اور استحسان کو قیاس خفی کہنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ استحسان پر عمل کرنے سے شریعت کی ادلہ اربعہ سے باہر کسی اور دلیل پر عمل کرنا لازم نہیں آتا ہے بلکہ یہ بھی قیاس ہی کی ایک قوی قسم ہے۔ لہٰذا امام ابو حنیفہؒ پر یہ طعن بالکل بیجا ہے کہ وہ شریعت کی دلائل اربعہ کو چھوڑ کر پانچویں دلیل پر عمل کرتے ہیں۔

اسی طرح کبھی قیاس جلی کو اس کی باطنی تاثیر صحیح ہونے کی وجہ سے اس استحسان پر ترجیح دی جاتی ہے جو بظاہر تو ٹھیک معلوم ہوتا ہے لیکن اندرونی طور پر وہ فاسد ہے مثلاً کوئی شخص جب نماز میں آیت سجدہ تلاوت کرے تو قیاس چاہتا ہے کہ (واجب فی الذمہ سے بری ہونے کے لئے بجائے سجدہ کے) رکوع کر سکتا ہے۔ اور استحسان تقاضا کرتا ہے کہ اس کے لئے رکوع کرنا کافی نہیں (سجدہ کرنا ضروری ہے) (اس مسئلہ کا اصل حکم تو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں آیت سجدہ پڑھے تو اسی وقت سجدہ میں جائے پھر کھڑے ہو کر بقیہ قرأت پڑھے اور رکوع کے وقت آنے پر رکوع کرے۔ لیکن اگر کوئی آیت سجدہ پڑھ کر فوراً بجائے سجدہ کے رکوع میں چلا جائے اور بیک وقت سجدۂ تلاوت اور نماز کے رکوع دونوں کی ادائیگی کی نیت کرے جیسا کہ عام طور پر حفاظ کا معمول ہے قیاس جلی کی رو سے یہ بھی جائز ہے مگر استحسان کی رو سے یہ صورت جائز نہیں۔ قیاس کا مبنیٰ یہ ہے کہ خشوع و خضوع حاصل ہونے میں رکوع و سجود صورۃً باہم قریب قریب مشابہ ہیں۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کی آیت "وخر راکعا واناب" (اور حضرت داؤد علیہ السلام خدا کے سامنے جھک پڑے اور اس کی طرف رجوع ہوئے) میں سجدہ پر رکوع کا اطلاق فرمایا ہے۔

---

[1] قوله فلا طعن الخ کما قال بعضهم ان ادلة الشرع الکتاب والسنة والاجماع والقیاس والاستحسان قسم خامس خارج عن الاربعة فالعمل به عمل بالخامس [illegible] ۱۲ [2] قوله وقدمنا القیاس الجلی الخ وهذا معطوف علی قول المصنف قدمنا الخ ثم الترجیح للقیاس ای الذی یترجح علی الاستحسان بقوة اثره الباطن قلیل الوجود فانه لم یوجد الا فی بضع مسائل کما فی التحقیق ای تقدیم الاستحسان لقوة اثره علی القیاس اکثر من ان یحصی ۱۲ [3] قوله متشابهان ای صورة وهذا القیاس الجلی فاسد ظاهر لان المشابهة الصوریة لا تفید حکما شرعیا ۱۲
[4] قوله وخر ای سقط ساجدا واطلق الرکوع علیه لانه مبدأ السجود واناب ای رجع الی الله تعالی بالتوبة کذا قال البیضاوی ۱۲ [illegible]

ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوٰة فكذا في سجدة التلاوة
فالاستحسان ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع
في الصلوٰة يعمل هذا العمل لا خارجها[1] فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة
في الصلوٰة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته
الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الأُخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع والضرورة لانها معدولة
عن القياس من كل وجه الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا
في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري
لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا
لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكرها
فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع۔

اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو تو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا اور سجدہ میں بہ نسبت رکوع کے غایت تعظیم پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے یہ رکوع نماز کے سجدہ کی نیابت نہیں کر سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ
سے وہ سجدۂ تلاوت کے قائم مقام بھی نہیں ہو سکتا ہے تو یہ استحسان ظاہر نظر میں تو بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن باطنی طور پر اس کے اندر فساد موجود ہے۔ اور وہ یہ کہ (نماز کے سجدہ پر سجدۂ
تلاوت کو قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ) سجدۂ تلاوت بذات خود عبادت مقصودہ کی حیثیت سے مشروع نہیں ہوا ہے بلکہ اس سے خدا کے سامنے صرف تواضع اور فروتنی کا اظہار مقصود
اور نماز کا رکوع بھی چونکہ اسی غرض کے لئے مشروع ہے اس لئے اس کے ذریعہ مقصد سجدۂ تلاوت حاصل ہو سکتا ہے۔ البتہ بیرون صلوٰۃ کے رکوع میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے بہرحال
اسی وجہ سے اس مسئلہ میں ہم استحسان پر عمل نہ کر کے قیاس جلی پر جس کی صحت ظاہر نظر سے مخفی ہے عمل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نماز کا رکوع سجدۂ تلاوت کا قائم مقام ہو سکتا ہے لیکن نماز
کے سجدہ کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ کیونکہ نماز کا رکوع اور سجدہ دونوں بذات خود مستقل طور پر عبادت مقصودہ ہیں اس لئے ایک دوسرے کی نیابت نہیں کر سکتا ہے۔ پھر قیاس خفی کے
ذریعہ جو استحسانی حکم ثابت ہو اس کا تعدیہ فرع کی طرف صحیح ہے اس لئے کہ استحسان بھی تو ایک قسم کا قیاس ہے ان میں زیادہ سے زیادہ فرق اگر ہے تو یہی ہے کہ یہ خفی، اور دوسرا جلی
و باقی دونوں قیاس ہی ہیں جس کی بنیادی خاصیت تعدیۃ الحکم الی الفرع ہے[2] بخلاف استحسان کی دوسری قسموں کے یعنی حدیث یا اجماع یا ضرورت کی بنا پر جو استحسانی حکم
ثابت ہو اس کا تعدیہ درست نہیں، کیونکہ یہ قیاس کے برخلاف ہوتا ہے (وما ثبت بخلاف القیاس لا یتعدی) کیا تمہیں معلوم نہیں (قیاس خفی کے تعدیہ اور استحسان بالاثر وغیرہ
کے عدم تعدیہ کی یہ نظیر) کہ اگر مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع اور مشتری کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو قیاس جلی کی رو سے بائع پر حلف اٹھانا ضروری نہیں لیکن استحسان
کی رو سے بائع پر بھی حلف واجب ہے یعنی جبکہ مبیع پر مشتری کے قبضہ سے پہلے مقدار ثمن میں بائع اور مشتری کے مابین اختلاف ہو جائے مثلاً بائع دعویٰ کرے کہ میں نے یہ چیز تمہارے
پاس دو ہزار روپیہ میں بیچی ہے اور مشتری کہے کہ (دو ہزار نہیں بلکہ) ایک ہزار روپیہ میں میں نے یہ چیز تم سے خریدی ہے۔ ایسی صورت میں (مشہور حدیث، البینۃ علی المدعی والیمین
علی من انکر کے پیش نظر) ظاہر قیاس تو چاہتا ہے کہ بائع حلف نہ اٹھائے کیونکہ مشتری بائع پر کسی چیز کے لازم ہونے کا دعویٰ ہی نہیں کر رہا ہے جس کے انکار پر بائع کو منکر قرار دیا
جائے لہٰذا مسئلہ اس طرح پر ہونا چاہئے کہ بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کر دے اور ثمن کی مقدار زائد کے انکار پر مشتری سے قسم لے (فالمشتری هو المنکر لا البائع) لیکن یہی مسئلہ
قیاس خفی کی بنا پر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں حلف اٹھائیں۔ کیونکہ (غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ قیمت کی مقدار زائد سے انکار کے ضمن میں درحقیقت) مشتری بھی بائع
پر یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اس کے بیان کردہ ثمن قلیل (ایک ہزار) کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ مبیع کی حوالگی بائع پر واجب ہے اور بائع اس ثمن پر مبیع کی حوالگی واجب ہونے کا منکر ہے۔ اسی طرح
بائع مشتری پر زائد ثمن (دو ہزار) کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس زائد کی ادائیگی لازم ہونے کا منکر ہے تو گویا بائع اور مشتری دونوں ایک لحاظ سے مدعی ہیں اور دوسرے لحاظ سے منکر
(اور منکر پر قسم آتی ہے) اس لئے دونوں پر حلف اٹھانا واجب ہے پس اگر دونوں حلف اٹھالیں تو قاضی اس بیع کو فسخ کر دے گا۔

---

[1] قولہ لا خارجہا یعنی ان الرکوع خارج الصلوٰۃ لا ینوب عن سجدۃ التلاوۃ لان الرکوع فی غیر الصلوٰۃ لیست قربۃ ولا یحصل بہ التعظیم فلا یتأدی بہ سجدۃ التلاوۃ ۱۲۔

[2] قولہ بخلاف الصلوٰۃ الخ دفع دخل تقریرہ ان الرکوع فی الصلوٰۃ لا یتأدی بالسجدۃ الصلاتیۃ فینبغی ان لا یتأدی بالرکوع سجدۃ التلاوۃ ایضا لانہما شبہا وحاصل الدفع منع المماثلۃ ۱۲۔ ف

وهذا حكم اى تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان[١] ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اى يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف[٢] كل واحد منهما ويفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري للمبيع فحينئذ كان القياس من كل الوجه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى[٣] الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد[٤] ولا الى الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا۔

اور یہ حکم "یعنی قیاس خفی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں کو حلف اٹھانے کا حکم دینا عقل اور قیاس کے بالکل مطابق ہے۔ لہٰذا یہ "وارثوں کے حق میں بھی متعدی ہوگا" یعنی اگر بائع اور مشتری دونوں فوت ہو جائیں اور مبیع پر قبضہ سے پیشتر مقدار ثمن میں دونوں کے وارثوں کے درمیان صورت مذکورہ کی طرح اختلاف پیدا ہو تو دونوں مورث کے حکم پر قیاس کرکے وارثوں کے حق میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ دونوں کے وارث حلف اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کردے۔

"اور اجارہ کے معاملہ میں" یعنی بیع کا حکم اجارہ کے معاملہ میں بھی متعدی ہوگا کہ اگر کرایہ دینے اور لینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف اٹھائیں گے۔ اور دفع ضرر کے لئے اجارہ فسخ کردیا جائے گا کیونکہ عقد اجارہ عقد بیع کی طرح قابل فسخ ہے۔

البتہ مبیع پر قبضہ کرلینے کے بعد بائع پر قسم واجب ہونا محض حدیث سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوسکتا ہے" یعنی مبیع پر مشتری کے قبضہ ہو جانے کے بعد مقدار ثمن کے اندر بائع اور مشتری کے مابین اختلاف پیدا ہو تو قیاس جلی اور خفی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری حلف اٹھائے۔ کیونکہ زائد مقدار ثمن جس کا دعوی بائع کی طرف سے ہے اس کا وہ منکر ہے اور مبیع اس کے قبضہ میں آچکا ہے اس لئے اب بائع پر تسلیم مبیع وغیرہ کا بھی کوئی دعوی نہیں ہوسکتا ہے۔ لیکن یہ حدیث "اذا اختلف الخ" جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور مبیع بعینہ موجود ہو، تو دونوں حلف اٹھائیں اور اپنا اپنا ثمن اور مبیع واپس لے لیں" تقاضہ کرتی ہے کہ ہر حال میں دونوں پر حلف واجب ہے کیونکہ "السلعة قائمة" کی شرط مطلق ہے جس سے مبیع پر قبضہ ہونے اور نہ ہونے کی دونوں حالتوں میں تحالف کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حکم قیاس اور عقل کے برخلاف ہے اس لئے بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر وارثین کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سوائے امام محمدؒ کے دوسرے ائمہ احناف کے نزدیک تحالف کا حکم ان کی طرف متعدی نہیں ہوگا۔ اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کرلینے کے بعد اگر کرایہ دار اور مالک کے درمیان مقدار اجرت میں اختلاف پیدا ہو تو ان پر تحالف یعنی دونوں فریق کے قسم کھانے کا حکم متعدی نہیں ہوگا جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

---

١ قوله يتحالفان لان الوارث يقوم مقام المورث فوارث المشتري يدعي على وارث البائع وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل وهو ينكره ووارث البائع يدعي على وارث المشتري زيادة الثمن وهو ينكره ١٢۔

٢ قوله يتحالف الخ۔ فان المستاجر يدعي استيفاء المنافع بعوض اجرة اقل والموجر ينكره والموجر يدعي زيادة الاجرة والمستاجر ينكره فكل واحد مدع من وجه ومنكر من وجه۔

٣ قوله فلا يتعدى الخ۔ بل يقتصر على مورد النص فالقول حينئذ لوارث المشتري ويترجح عليه اليمين ١٢۔

٤ قوله الا عند محمد۔ فانه يقول ان التحالف يثبت بعد القبض وقبل القبض ويتعدى الى الوارثين على كل تقدير فان كل واحد مدع ومنكر ١٢۔

ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون حينئذ فقال وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفتها وجمعتها في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون سائرها وان يعرف[1] وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة انفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لذكره قريبا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة[2] الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة ۔

چونکہ قیاس اور استحسان دونوں اجتہاد پر موقوف ہیں اس لئے ان کی تفصیلات کے بعد اب مصنفؒ اجتہاد کی شرائط اور احکام بتلانا چاہتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ استحسان اور قیاس کی اہلیت کب پیدا ہوتی ہے، چنانچہ فرمایا۔

وشرط الاجتہاد ۔ اور اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ (۱) مجتہد کامل ہو کتاب اللہ کے علم میں اس کے معانی لغوی و شرعی اور مذکورہ طرق استعمال کے ساتھ یعنی خاص و عام اور امر و نہی وغیرہ تمام اقسام مذکورہ سے واقفیت تامہ ہو۔ البتہ پورے قرآن حکیم کے حقائق و معارف پر عبور ہونا شرط نہیں ہے بلکہ جن آیتوں میں احکام کا بیان ہے اور جن سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے ان سے کما حقہ واقف ہونا کافی ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں احکام سے متعلق آیتوں کی تعداد تقریباً پانسو ہے جن کو میں نے تفسیرات احمدیہ نامی اپنی مستقل تالیف میں جمع کیا ہے۔ (۲) اور ماہر ہو علم حدیث میں اس کی جمیع اقسام و انواع کے ساتھ جن کا تفصیلی بیان کتاب اللہ کی اقسام کے سلسلہ میں گزر چکا ہے۔ احادیث میں سے بھی احکام سے متعلقہ حصہ پر جو کہ تقریباً تین ہزار کا مجموعہ ہے، عبور ہونا کافی ہے۔ تمام ذخیرۂ حدیث سے واقف ہونا ضروری نہیں (۳) اور قیاس کے طریقوں سے واقف ہو اور اس کے تمام مذکورہ شرائط سے بھی (باخبر ہو) مصنفؒ نے پچھلے علماء کا اتباع کرتے ہوئے شرائط اجتہاد کے سلسلہ میں اجماع کو بیان نہیں کیا۔ اور اس لئے بھی کہ اجتہادی مسائل کے استنباط پر اجماع کا کوئی خاص اثر نہیں پڑتا ہے۔ اجماع کے علم کی بس اسی قدر ضرورت ہے کہ صرف مسائل اجماعیہ سے باخبر ہو جائے تاکہ اجماعی مسائل میں دوبارہ اپنی طرف سے اجتہاد نہ کرنے لگے۔ بخلاف کتاب و سنت کے کہ ان سے پوری واقفیت ضروری ہے کیونکہ مشترک مجمل اور اسی قسم کی نصوص میں ہر مجتہد کی اپنی الگ الگ تاویل و توجیہ ہوتی ہے جن میں مہارت تامہ کے بغیر صحیح طریقہ پر اجتہاد کرنا ناممکن ہے۔ اور وجوہ قیاس کا جاننا تو بہرحال ضروری ہے کیونکہ قیاس ہی کا دوسرا نام اجتہاد ہے اسی قیاس پر مسائل فقہیہ کا زیادہ تر دارومدار ہے۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے حکم اجتہاد کو اس طرح بیان کیا کہ اس کے ضمن میں حکم قیاس کا بیان بھی آ جاتا ہے جس کا وعدہ پہلے کیا گیا تھا۔ چنانچہ فرمایا۔ وحکمہ اور اس کا حکم یہ ہے کہ حق کے موافق ہونے کا ظن غالب پیدا ہو جاتا ہے۔ یہاں حکمہ کی ضمیر کا مرجع اجتہاد ہو سکتا ہے کیونکہ اسی کا ذکر قریب تر ہے یا مرجع قیاس ہے۔ کیونکہ شروع باب قیاس میں اجمالی چیزوں کے بتانے کا وعدہ کیا تھا ان میں حکم قیاس کا بیان بھی شامل تھا۔ بہرحال اجتہاد یا قیاس پر جو ثمرہ مرتب ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان سے مستنبط حکم شریعت کا اصلی حکم ہونے کے بارے میں غالب ظن پیدا ہوتا ہے یقین حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ مجتہد کبھی خطا اور غلطی کرتا ہے اور کبھی صواب اور حق پر ہوتا ہے البتہ مواقع اختلاف میں امر حق صرف ایک ہے، لیکن وہ ایک امر حق کون سا ہے یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتی ہے اسی وجہ سے ہم (باوجود حنفی مذہب پر ہونے کے) چاروں مذہب کو حق مانتے ہیں۔

---

[1] قوله وان يعرف وجوه القياس اي اقسامه حتى يميز القياس الصحيح الواجب العمل من الفاسد السقيم ومن شرائطها ان يكون المجتهد عدلا وان لا يكون فاسقا فان قول الفاسق متوقف فيه وبعضهم اشترطوا شرطا زائدا وهو ان يكون قصده معرفة الاحكام وتعليمها لا التعصب والشهرة والرياء والسمعة وينبغي ان يكون صاحب ورع ليكافئه الله تعالى وفق الاجتهاد فانه امين الشرع ۱۲ [2] قوله اصابة الحق الخ وهذا ايضا اولى من الالف واللام في قول المصنفؒ الاصابة عوض عن المضاف اليه اي اصابة الحكم الشرعي بحسب الظن الغالب بحيث يبقى فيه احتمال الجانب المخالف وهذا الحكم باعتبار الغالب فان الاجتهاد قد يفيد القطع ايضا كما قدر في اوائل الكتاب ۱۲

وهذا اما علم باثر ابن مسعودؓ في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعودؓ عنها
فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان
ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله وكيف[1]
يجتمعان في الواقع ونفس الامر وقد يروى هذا اي كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفةؒ ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال
وهو بري عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا الاختلاف
في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل
كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد
منهما بالتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون ما دليل الكتاب
والسنة فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم.

اور یہ بات (کہ مجتہد سے خطا بھی ہو سکتی ہے) امراۃ مفوضہ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر سے معلوم ہوتی ہے، یعنی ایک عورت کی شادی ہونے کے بعد رخصتی سے پہلے
ہی اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا۔ اور عقد نکاح میں اس کا کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تھا اس کے متعلق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا (چونکہ قرآن وحدیث میں اس کا
کوئی صاف حکم نہیں ہے اس لئے) اس کے بارے میں اپنی رائے اور قیاس سے اجتہاد کر کے حکم بتلاؤں گا۔ اگر میری رائے ٹھیک ہوئی تو (یوں سمجھنا چاہئے کہ یہ) خدا کی عنایت سے ہے
اور اگر میرا اجتہاد غلط واقع ہو تو اس غلطی کی نسبت میری طرف اور شیطان کی طرف کرنی چاہئے۔ چنانچہ میری اجتہادی رائے یہ ہے کہ یہ عورت مہر مثل (خاندان کی دوسری لڑکیوں کے برابر
مہر) کا مستحق ہے وہ اس سے کم کرنا چاہئے اور نہ اس سے زیادہ دلانا چاہئے۔ یہ بات حضرت ابن مسعودؓ نے صحابہؓ کی ایک جماعت کے سامنے فرمایا لیکن کسی نے اس کی تردید نہیں کی تو معلوم ہوا
کہ تمام حضرات صحابہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ اجتہاد میں خطا کا بھی احتمال رہتا ہے۔ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد صواب اور حق پر ہے اور مواقع اختلاف میں حق متعدد ہے،
یعنی خدا کے علم میں اور نفس الامر میں بھی مجتہدین کی آراء مختلفہ سب اپنی اپنی جگہ پر حق ہیں۔ لیکن یہ مسلک سراسر باطل ہے کیونکہ بعض مجتہد مثلاً کسی چیز کی حرمت کا قائل ہے اور دوسرا
اسی چیز کو حلال کہتا ہے تو واقع اور نفس الامر میں یہ دو متضاد رائیں کس طرح جمع ہو سکتی ہیں۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہ بات منقول ہے کہ ہر مجتہد حق پر ہے جس کی وجہ سے ایک
گروہ نے ان پر اعتزال کا الزام دیا ہے حالانکہ وہ اس الزام سے بالکل بری ہیں ان کے کلام کا اصل منشا یہ ہے کہ ہر مجتہد اپنی اجتہادی رائے پر صرف عمل کرنے میں حق بجانب ہے۔ یہ مطلب
ہرگز نہیں کہ ہر مجتہد واقع میں بھی حق پر ہے۔ مقدمہ اصول بزدوی میں اس کی پوری تفصیل موجود ہے۔ اور یہ اختلاف صرف امور تقلیدیہ میں ہے عقلیہ میں نہیں ہے۔ یعنی
ہمارے اور معتزلہ کے درمیان حق کے تعدد اور عدم تعدد کا اختلاف صرف احکام فقہیہ عملیہ میں ہے لیکن عقائد دینیہ میں (جن کا مدار عقل پر ہے) سب کے نزدیک حق واحد ہے۔
چنانچہ عقائد میں خطا کرنے والا یا کافر ہے جیسے یہود اور نصاریٰ یا گمراہ اور فاسق ہے۔ جیسے روافض، خوارج اور معتزلہ وغیرہ۔ اس مقام میں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ اشاعرہ اور
ماتریدیہ کے درمیان بھی تو عقائد کے بعض مسائل میں اختلاف ہے حالانکہ ان میں سے کسی گروہ کی تضلیل و تفسیق نہیں کی جاتی ہے۔ کیونکہ ان کا اختلاف محض فروعی مسائل تک
محدود ہے عقائد کے ان بنیادی مسائل میں جن پر دین کا مدار ہے ان کا باہم کوئی اختلاف نہیں ہے نیز ان کا یہ اختلاف تعصب اور عداوت کی وجہ سے نہیں ہے (جیسے دوسرے فرق ضالہ
کا اختلاف ہے) بعض کتابوں میں یہ مذکور ہے کہ معتزلہ کے ساتھ ہمارا اختلاف صرف اجتہادی مسائل میں ہے قرآن وحدیث کی تاویل و تشریح میں مجتہدین کے مابین جو اختلاف پایا جاتا
ہے کیونکہ ان میں حق واحد ہونے پر سب کا اجماع ہے اور خطا کرنے والا باتفاق عتاب کا مستحق ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

[1] قوله وكيف يجتمعان في الواقع فانه اجتماع المتنافيين ولا بد ان يكون احدهما مخطئا في الواقع والمعتزلة ان يقولوا ان مرادنا ان الحكم في حق كل مجتهد في كل مسئلة ما ادى اليه رأيه وليس لله تعالى فيما
ليس فيه نص قبل الاجتهاد حكم فالحق متعدد وليس هذا اجتماع المتنافيين فان كل مجتهد متعدد والحل على قوله فاختلف الحكم بالنسبة الى كل مجتهد فليس اجتماع المتنافيين فتغاير المخصين فتغاير المحل [illegible]
[illegible]
[illegible]

ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصورؒ وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء ومخطئ انتهاء اي انه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطئ له اجر وللمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داؤد وسليمان عليهما السلام حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داؤد بشيء واخطأ فيه وسليمان بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داؤد وسليمان آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات وان اخطأ داؤد في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي ولاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا للبعض كمشائخ العراق والكرخيؒ فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض۔

اور مجتہد جب کسی مسئلہ میں غلطی کرتا ہے تو بعضوں کے نزدیک ابتداء اور انتہاء دونوں میں غلطی کرنے والا شمار ہوتا ہے یعنی ترتیب مقدمات اور استنباط حکم دونوں میں وہ خطاء پر ہوتا ہے چنانچہ شیخ ابو منصور ماتریدی اور ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔ لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ مجتہد ابتداء میں مصیب ہے اور انتہاء میں خطا کرنے والا ہے کیونکہ مجتہد ترتیب مقدمات کے سلسلے میں جس ذمہ داری کا مکلف تھا اس کو اس نے انجام دیا۔ اور اصابت حق کے لئے اپنی پوری کوشش صرف کی ہے اس لئے اس حد تک تو وہ صواب پر ہوگا اگرچہ انجام کار اس کا فیصلہ حق کے مطابق واقع نہ ہونے کی وجہ سے نتیجہ میں وہ غلطی شمار ہوگا جس پر اسے معذور قرار دیا جائے گا بلکہ ثواب کا بھی مستحق ہوگا۔ کیونکہ مجتہد مخطی کو ایک اجر ملتا ہے اور مصیب کو دو اجر۔ دیکھئے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے زمانہ میں یہ واقعہ پیش آیا تھا کہ کسی کی بکریاں دوسرے کی کھیتی چر گئیں، تو اس کا فیصلہ حضرت داؤد علیہ السلام نے ایک طرح دیا کہ بطور ضمان بکریاں کھیت والے کو دے دی جائیں (جس میں ان سے غلطی ہو گئی) اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے دوسری طرح فیصلہ دیا کہ کھیتی والا بکریوں سے فائدہ اٹھائے اور بکری والا کھیتی کی دیکھ بھال کرے حتی کہ جب پہلی حالت پر لوٹ آئے تب اپنی بکریاں واپس لے لے اور کھیتی اس کے حوالہ کر دے اور یہی ٹھیک فیصلہ تھا چنانچہ ان دونوں حضرات کے فیصلہ کے متعلق حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما۔ یعنی تو ہم نے اس مسئلے کا حق فتویٰ سلیمان کو سمجھا دیا البتہ داؤد و سلیمان دونوں ہی کو ہم نے قوت فیصلہ اور علم و حکمت سے نوازا جس کی رہنمائی میں انہوں نے فیصلہ دینے سے پہلے مقدمات وغیرہ کی ترتیب دی۔ تو ففهمناها کے لفظ سے معلوم ہوا کہ مجتہد سے غلطی بھی ہو سکتی ہے (جیسا کہ اخطأ داؤد) اور صواب بھی ہو سکتا ہے (جیسا کہ اصاب سلیمان) اور وکلا آتیناہ الخ سے معلوم ہوا کہ ترتیب مقدمات وغیرہ ابتدائی مراحل میں دونوں حضرات مصیب تھے (لانهما اتيا بما كلفا عليه وترتب فعلهما باظهار مزيتهما بالحكم والعلم) اگرچہ آخر کار حضرت داؤد سے خطا ہو گئی تھی۔ اس واقعہ کی پوری تفصیل دلائل کے ساتھ کتب تفسیر میں موجود ہے۔ دیکھنا ہو تو ان کا مطالعہ کرو۔ اور اسی وجہ سے یعنی چونکہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی صواب کو پہنچتا ہے ہمارا مذہب یہ ہے کہ علت کی تخصیص درست نہیں۔ یعنی مجتہد کا یہ کہنا کہ میری علت تو برحق اور مؤثر تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے اس کا حکم اس سے متخلف ہو گیا۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ ہر مجتہد کا اجتہاد صواب اور برحق ہو۔ اس لئے کہ ایسا دعویٰ تو ہر شخص کر سکتا ہے۔ بنا بریں استنباط علت میں ہر مجتہد کو مصیب کہنا پڑے گا (حالانکہ یہ بات پہلے ثابت کی جا چکی ہے کہ مسائل خلافیہ میں حق صرف ایک ہی ہے اس لئے ایک مصیب ہوگا تو دوسرا لامحالہ مخطی ہوگا) بعض علماء اس سے اختلاف کرتے ہیں جیسے مشائخ عراق اور امام کرخیؒ علت مستنبطہ کی تخصیص جائز رکھتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ علت تو حکم کی محض ایک علامت ہے اس لئے جائز ہوگا کہ یہ علامت بعض مواقع میں موجب حکم ہو اور بعض میں نہ ہو۔

له قوله لا يعجز مجتهد الخ فانه لا يمكن لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض في علته المستنبطة ان يقول خصصت علتي بدليل مانع فيتخلص من الزام النقض فيسلم اجتهاده من الخطاء فيكون اجتهاد جميع المجتهدين صوابا فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة [illegible] وفي تخصيص العلة [illegible] فلزم تصويب كل مجتهد [illegible] ان تخصيص العلة ايضا [illegible] [illegible] هذا الاختلاف [illegible] الرازي [illegible] تخصيص [illegible] جمهور [illegible] تحقيق منقول الرازي [illegible] تخصيص [illegible] الرازي [illegible] ۱۲

وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب[1] الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد و القطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع لمانع[2] وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من حكم العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء[3] على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعى اولا صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم انه يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا الحكم دليلا[4] على عدم العلة۔

واضح ہو کہ علت کے بعد تخصیص حنفیہ کے سلسلہ میں علت کے ساتھ مستنبطہ ہونے کی قید لگانے کی وجہ یہ ہے کہ علت منصوصہ کی تخصیص تو اکثر فقہاء کے نزدیک بھی جائز ہے۔ چنانچہ زنا علت ہے جلد یعنی درّے کی اور چوری علت ہے قطع ید کی لیکن بعض مواقع میں کسی مانع کی وجہ سے علت پائی جانے کے باوجود جلد یا قطع ید کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ "اور اس کی" یعنی تخصیص علت کی "صورت یہ ہے کہ مجتہد یوں کہے کہ میری علت موجب حکم تھی لیکن کسی مانع کی وجہ سے (اس محل میں) علت ہونے کے باوجود بھی حکم ثابت نہیں ہوا" پس وہ محل جس میں یہ حکم ثابت نہیں ہوا، مانع کے تحقق کی بنا پر علت کے حکم سے خاص کر دیا گیا۔ اور ہمارے نزدیک (چونکہ تخصیص علت جائز نہیں ہے اس لئے اس محل میں) سرے سے علت ہی موجود نہ ہونے کی بنا پر حکم ثابت نہیں ہوا" یعنی مجتہد یوں کہے گا کہ محل خلاف میں علت ہی نہیں پائی گئی کیونکہ مانع ہوتے ہوئے علت علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس صورت میں بھی تو ہر مجتہد کی تصویب لازم آتی ہے کیونکہ ہر شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ (میری علت صحیح ہے البتہ) محل خلاف میں (بوجہ مانع) علت نہیں پائی گئی (اس لئے حکم بھی ثابت نہیں ہوا)۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً مجتہد کا یہ دعویٰ کرنا کہ میری علت مطلقاً مؤثر اور صحیح ہے پھر نقض وارد ہونے کے بعد مانع پیش کر کے تخصیص علت کا دعویٰ کرنے میں صریح طور پر تناقض لازم آتا ہے اس لئے یہ دعویٰ قطعاً قابل قبول نہیں ہوگا بخلاف عدم وجود دلیل کے دعوے کے کہ اس میں کسی طرح کا تناقض لازم نہیں آتا ہے لہٰذا یہ دعویٰ قابل قبول ہوگا۔ "اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ روزہ دار کے حلق میں کوئی شخص پانی ڈال دے" زبردستی یا نیند کی حالت میں "تو اس کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے رکن صوم فوت ہو جانے کی وجہ سے" یعنی امساک (عن المفطرات رکن صوم ہے وہ باقی نہ رہا) "اس پر ناسی کے مسئلہ سے نقض وارد ہوتا ہے" کہ بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں بھی رکن صوم حقیقۃً فوت ہو جاتا ہے۔ "تو تخصیص علت کو جائز کہنے والے اور اس کا انکار کرنے والے اپنی اپنی رائے کے مطابق اس نقض کا جواب دیتے ہیں۔ چنانچہ جو تخصیص علت کو جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس علت کا حکم یہاں ثابت نہیں ہوا مانع کی وجہ سے اور وہ حدیث ہے" یعنی ناسی کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے "تو اپنا روزہ پورا کر کیونکہ تجھ کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے" اس لئے تیرا روزہ نہیں ٹوٹا "حالانکہ علت اپنی جگہ موجود ہے" "اور ہم" چونکہ تخصیص کے قائل نہیں اس لئے "کہتے ہیں کہ یہاں فساد کا حکم اس لئے ثابت نہیں ہوا کہ فساد کی علت ہی نہیں پائی گئی گویا ناسی نے روزہ افطار ہی نہیں کیا کیونکہ اس کا یہ فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے" اس لئے جرم افطار کی حقیقت ناسی سے مفقود ہے" اور روزہ اپنے حال پر باقی ہے رکن صوم باقی رہنے کے سبب سے یہ بات نہیں کہ رکن تو فوت ہو گیا اور مانع کے تحقق کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوا جیسا کہ تخصیص علت کو جائز رکھنے والوں نے سمجھا ہے۔ غرض مخالفین نے جس حدیث کو حکم علت کے لئے مانع قرار دیا ہے ہم نے اسی کو عدم علت کی دلیل قرار دی ہے۔

[1] قوله ذهب الى تخصيصها الا انه لا يقبل الا بدليل [illegible] المختص بهذه النصوص ويجعل الفساد والمناقضة كالدليل ١٢ [2] قوله لمانع كما اذا رجع عن الاقرار قبل الحد في سائر الحدود والمالك [illegible] الشرب [illegible] ١٢ [3] قوله بناء على عدم [illegible] فيها صوم حقيقة فان الصوم المنهي حقيقة ولكن تلك العلة باعتبار حالها في حال متعددة توصف بالعدم ١٢ [4] قوله دليلا على عدم العلة [illegible] الركن بل وجود الامساك فان الاكل كلا اكل ١٢۔

ويبتني على هذا أي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فإنه إذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وإن وجد صورة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا إذنه فإنه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وجعل هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الإسلام لأن التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة إلا أن يقال إنها وجدت صورة وإن لم توجد شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح إلى أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فإنه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدئ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فإنه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء أو رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فإنه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء أو رضاء ولكنه يمنع لزومه لأن له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع۔

اقسام موانع : "اور اسی پر مبنی ہے" یعنی مانع کے سبب سے تخصیص علت کی بحث پر مبنی ہے ۔ موانع کی تقسیم چنانچہ اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) ایسا مانع جو علت کے انعقاد کو روک دے ۔ جیسے آزاد کی بیع ، کیونکہ اگر کوئی شخص کسی آزاد کو فروخت کرے تو شرعاً یہ بیع (یعنی علت بیع) منعقد نہیں ہوگی مگر صورتاً یہ بیع ہے۔ (۲) ایسا مانع جو اتمام علت کو روک دے جیسے بلا اجازت دوسرے کے غلام کی بیع ، کہ اس صورت میں محل بیع (یعنی مالیت) متحقق ہونے کی وجہ سے شرعاً بیع تو منعقد ہو جائے گی لیکن جب تک مالک کی رضامندی معلوم نہ ہو اس وقت یہ بیع تام (اور نافذ) نہیں ہوگی ۔ واضح رہے کہ ان دونوں قسموں کو تخصیص علت کے قبیل میں سے شمار کرنا غلطی ہے جس کی ابتدا فخر الاسلام بزدوی سے ہوئی کیونکہ علت کی تخصیص کے معنی یہ ہیں کہ علت موجود ہو اور (کسی مانع کی وجہ سے) اس پر حکم مرتب نہ ہو۔ اور ان دونوں صورتوں میں تو علت ہی نہیں پائی گئی ۔ البتہ اس کی ایک توجیہ یہ کی جا سکتی ہے کہ شرعاً چاہے یہ علت معتبر نہ ہو لیکن صورۃً تو پائی گئی (وجود العلۃ صورۃً کی بناء پر اطلاق تخصیص العلۃ)۔ اسی اشکال سے بچنے کے لئے صاحب توضیح نے اس تعبیر کو چھوڑ کر یوں کہا "جملۃ ما یوجب عدم الحکم خمسۃ" (یعنی یہ موانع حکم مرتب نہ ہونے کے موجب ہیں، چاہے علت موجود ہو اور حکم ثابت نہ ہو یا سرے سے علت ہی موجود نہ ہو سب کو یہ تقسیم شامل ہے)۔ (۳) ایسا مانع جو سرے سے ثبوت حکم کو روک دے جیسے بیع میں خیار شرط کا ہونا، کہ اس صورت میں علت یعنی بیع تو پوری طرح منعقد ہو گئی لیکن خیار مانع کی وجہ سے مشتری کے لئے ملک (جو حکم بیع ہے) ثابت نہیں ہوگی۔ (۴) ایسا مانع جو اتمام حکم کو روک دے جیسے بیع میں خیار رؤیت کا حاصل ہونا، کہ یہ خیار ثبوت ملک کو نہیں روکتا ہے لیکن اس کے ہوتے ہوئے ملک تام حاصل نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ جس کو خیار رؤیت حاصل ہو وہ بغیر قضائے قاضی یا بغیر رضامندی عاقد آخر کے عقد بیع فسخ کر سکتا ہے۔ (۵) ایسا مانع جو لزوم حکم کو روک دے۔ جیسے خیار عیب، کہ یہ خیار ثبوت ملک اور تمام ملک کو نہیں روکتا ہے حتی کہ مشتری مبیع میں جیسا چاہے تصرف کر سکتا ہے اور بغیر قضائے قاضی یا رضامندی بائع فسخ بیع نہیں کر سکتا ہے لیکن یہ اس کے لزوم کو روک دیتا ہے کیونکہ عیب ظاہر ہونے کے بعد مشتری کو رد مبیع اور فسخ بیع کا حق حاصل ہے لہٰذا خیار عیب کے ہوتے ہوئے حکم بیع لازم نہیں ہو سکتا۔

دفع قیاس : مصنف جب کہ قیاس کی شرط، رکن اور حکم کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قیاس کے دفع و مدافعت کے بیان کا آغاز فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا "پھر علل کی دو قسمیں ہیں، طردیہ اور مؤثرہ ۔ اور ہر ایک قسم پر چند طریقے کے سوالات وارد ہو سکتے ہیں" (جن کے دفعیہ کے بغیر اپنے قیاس کی محافظت ممکن نہیں)۔

---

۱ قوله ويبتني على هذا أي على بحث تخصيص العلة بالمانع وإنما لم يكن تقسيم الموانع عند ... مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ... الثلث الأخيرة ... عند ... الشرعية ...

۲ قوله لا ينعقد البيع ظاهرية ... منعت من انعقاد البيع الذي هو سبب الملك ... الحر ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال ۱۲۔

۳ قوله وجعل هذين الخ ... أن هذين القسمين ليسا من أقسام تخصيص العلة ... ۱۲۔

۴ قوله ولكنه لم يتم معه لأن تمام الملك الذي هو الحكم عبارة عن التصرف في المبيع وعدم التمكن من فسخه بدون قضاء أو رضاء وخيار الرؤية لا ينافيه ... تمام الملك ... ۱۲۔

۵ قوله ولكنه يمنع لزومه أي لزوم الحكم فإن لزوم الملك عبارة عما ذكره في تمام الملك مع عدم القدرة على الفسخ المطلق بالقضاء أو الرضاء وخيار العيب يمنع هذا اللزوم ... للمشتري ولاية الرد والفسخ إذا وجد عيبا في المبيع ۱۲ ف۔

بان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتاثير والمؤثرة لنا وقد دفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما اخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه[1] دفعها اربعة القول بموجب العلة اي قول المعترض بموجب علة المستدل وهو[2] التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت فرض رمضان فاسد والعلة الطردية وهي[3] الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس ونحن ندفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري[4] للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا[5] الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن[6] رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا۔

پانچ شوافع علت طردیہ سے (یعنی اس وصف سے جس کے وجود و عدم کے ساتھ حکم دائر ہو) استدلال کرتے ہیں۔ اور ہم اس کو ایسے طریقہ سے رد کرتے ہیں کہ وہ ہماری علت مؤثرہ ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور علت مؤثرہ سے ہم (احناف) استدلال کرتے ہیں جس پر شوافع اعتراض وارد کرتے ہیں۔ پھر ہم ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں یہی بحث ہم مناظرہ اور مجادلہ علمی کی بنیاد ہے۔ چنانچہ اصول فقہ کی اس کی بحث سے بعض قواعد میں معمولی ترمیم و اضافہ کے تصرف کے ساتھ علم مناظرہ کا استنباط کر کے اس کو ایک مستقل علم اور فن قرار دیا گیا ہے جس کا کچھ بیان انشاء اللہ تعالیٰ سامنے آئے گا۔ "بہرحال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) القول بموجب العلۃ" یعنی مخالف مستدل کی علت سے جو بات ثابت ہوتی ہے اس کو بظاہر تسلیم کر لینا۔ یا یوں کہو کہ معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو قبول کر لینا" اس کے باوجود اس حکم متنازع فیہ کو معلل کے خلاف ثابت کرنا، جیسا کہ ان کا قول یعنی شوافع کا صوم رمضان کے بارے میں کہ یہ فرض روزہ ہے اس لئے تعیین کے ساتھ نیت کئے بغیر روزہ ادا نہیں ہوگا" یعنی اس طرح نیت کرنی چاہئے "بصوم غد نویت لفرض رمضان" دیکھو اس مسئلہ میں شوافع نے تعیین نیت کے لئے علت طردیہ یعنی فرضیت سے استدلال کیا ہے۔ کیونکہ جہاں فرضیت پائی جاتی ہے وہاں تعیین نیت کا حکم بھی موجود پایا جاتا ہے۔ جیسے قضا اور کفارہ کا روزہ اور پنجگانہ نماز (کہ ان سب میں بالتعیین نیت ضروری ہے مطلق نیت کافی نہیں)۔ تو ہم بھی اس علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیین نیت شرط ہونے کو تسلیم کر کے مخالف کا استدلال دفع کرتے ہیں" اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعیین نیت کے بغیر درست نہیں۔ البتہ مطلق نیت سے جو ہم جائز رکھتے ہیں تو صرف اس بنا پر کہ اس میں بھی تعیین موجود ہے" یعنی ہم مانتے ہیں کہ فرض روزہ کے لئے تعیین نیت ضروری ہے لیکن تعیین دو طرح ہو سکتی ہے۔ ایک تعیین یہ کہ بندوں کی جانب سے قصد و ارادہ کے ساتھ ہو۔ دوسری یہ کہ تعیین خود شارع کی طرف سے ہو، تو یہاں مطلق نیت شارع کی جانب سے تعیین کے حکم میں ہے۔ کیونکہ شارع نے فرمایا ہے "جب شعبان مہینہ گذر جائے تو سوائے رمضان کے روزہ کے اور کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا" اس پر اگر مخالف یوں کہے کہ مطلق تعیین شرط نہیں بلکہ تعیین قصدی جو بندوں کی طرف سے ہو وہ معتبر ہے جیسے قضا اور کفارہ میں تعیین قصدی معتبر ہے۔

---

[1] قوله فوجوه دفعها اربعة وهذا على تقدير تسليم ان العلل الطردية حجة والا فلا حاجة الى وجوه دفعها ۱۲۔

[2] قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام ما يلزمه الخ اي تسليم ما اوجبه المستدل بتعليله مع بقاء الخلاف وثبوت مدعى المجيب وهذا لا يخلو اما ان يكون المعلل غافلا عن مراد الخصم او يكون الخصم غافلا عن مراد المعلل وحينئذ لابد للمعلل من ان يبين مراده فلا يكون بعد هذا البيان للخصم سبيل الا الرجوع الى الممانعة كذا قيل۔ وقوله يلزمه من الالزام وقوله بتعليله متعلق بقوله يلزمه ۱۲۔

[3] قوله وهي الفرضية اي فيه ان الفرضية علة مؤثرة لتعيين النية ثبت اثرها كذا قيل ۱۲

[4] قوله ضروري للفرض فوصف الفرضية موجب للتعيين ۱۲۔

[5] قوله وهذا الاطلاق اي اطلاق النية لصوم رمضان۔

[6] قوله الا عن رمضان فايام رمضان لا تصلح الا لصوم رمضان لا غيره ۱۲۔

فنقول لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كون وقته صالحاً لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه[1] سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعي عند عدم بيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات[2] دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهي اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي تدعيه وصفاً علة بل العلة شيء آخر كقول الشافعيؒ في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمداً وهو حاصل في الاكل والشرب ايضاً بدليل انه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اي لا[3] نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجوداً كقول الشافعيؒ في اثبات الولاية على البكر انها بكر جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل[4] الصالح له هو الصغر۔

پس اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تعیین قصدی ہی معتبر ہے دوسری تعیین معتبر نہیں۔ نیز یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ قضا اور کفارہ میں تعیین قصدی ضروری ہونے کی علت محض فرضیت ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ قضا یا کفارہ کے روزے کے اوقات کا دوسری انواع کے روزے مثلاً نفل، نذر وغیرہ کی ادائیگی کے قابل ہونا بھی علت ہے۔ بخلاف رمضان کے کہ یہ تو محض فرض روزہ کی ادائیگی کے لئے شارع کی طرف سے متعین ہے۔ اس لئے بلا تعیین متعین شمار ہوگا۔ جیسے کسی مکان میں تنہا ایک آدمی ہو تو اس کی تشخیص کے لئے مطلق نام کافی ہے کسی دوسری نسبت وغیرہ سے تعیین کی حاجت نہیں۔ واضح رہے کہ ارباب مناظرہ نے قول بموجب العلت کے اعتراض کو وجوہ دفع کے سلسلے میں ذکر نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ وجہ دقت بالکل سطحی اور سرسری ہے۔ بوقت نظر اور موضوع بحث متعین کر لینے کے بعد یہ اعتراض خود بخود ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ اہل مناظرہ کے ضابطہ کے مطابق ادعا کے منشاء کا دریافت کرنا اور دریافت کے بعد اس کے لئے بتانا ضروری ہے۔ پھر اس کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ مخالف کے الزام کو قبول کر سکے۔ (۲) اور (وجوہ دفع میں سے دوسری وجہ) ممانعت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ تتبع اور جستجو کے بعد اس ممانعت کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ (الف) نفس وصف کو تسلیم کرنے سے انکار کرنا۔ یعنی سائل یوں کہے کہ جس وصف کو تم علت قرار دے رہے ہو ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ علت دوسری چیز ہے۔ جیسے امام شافعیؒ رمضان کے روزہ افطار کرنے پر کفارہ کے حکم کی علت افطار بالجماع کو بتاتے ہیں۔ کیونکہ کفارہ ایک سزا ہے جو واقعہ جماع میں مشروع ہوئی ہے اس لئے کھانے پینے کے ذریعہ افطار کرنے میں یہ کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ تو اس پر ہم کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ مشروع ہونے کی علت اصل یعنی مقیس علیہ میں جماع ہے۔ بلکہ عمداً افطار کا پایا جانا علت ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی متحقق ہے۔ افطار عمداً علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھول کر روزہ کی حالت میں جماع کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ افطار نہیں پایا گیا (جس سے معلوم ہوا کہ فساد صوم جماع پر مبنی نہیں ہے بلکہ تحقق افطار پر مبنی ہے جو کہ اکل و شرب سے بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ افطار کے ساتھ وابستہ ہوگا جاہے جس ذریعہ سے ہو)۔ (ب) یا وصف کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا۔ یعنی سائل نفس وصف کے وجود کو مانتے ہوئے اثبات حکم کے لئے اس کا صالح للعلۃ ہونا تسلیم نہ کرے۔ جیسے امام شافعیؒ باکرہ پر اثبات ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے۔ بنا بریں اس پر ولایت ثابت ہوگی لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت اثبات ولایت کے حکم کے لئے علت بننے کا صالح نہیں۔ کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصف بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا ہے بلکہ امر نکاح میں علت بننے کا صالح صغیر (کم سنی) کا وصف ہے (جس کا اثر ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے)۔

---

[1] قوله سطحی اے ضعیف نسبة الی السطح کامیر گشتہ در ابتداء و آنکہ در بغاستن ابطی بود از جہة ضعف کذا فی منتہی الارب۔ [2] قوله مقدمات دلیل الخ اے کون الوصف علة وکونہا متحققة فی الاصل والفرع وغیرہما ۱۲۔ [3] قوله ای لا نسلم ان ہذا الخ۔ وان الوصف انما یصیر علة للحکم بالتاثیر فما لم یبین التاثیر کیف یصیر صالحا لاثبات الحکم ۱۲۔ [4] قوله بل الصالح لاثبات الولایة ہو الصغر سواء کانت بکرا او ثیبا لانہ ثبت تاثیرہ فی موضع آخر الا تری ان الصغیر یولی علیہ فی مالہ فصار ہو ۱۲۔

أو في نفس الحكم أي لا نسلم أن هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعيؒ في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم أن المسنون في الوضوء التثليث بل الإكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير إلى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير إلى الإكمال فيكون[1] هو السنة دون التثليث أو في نسبته إلى الوصف أي لا نسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر مثل أن نقول في المسألة المذكورة لا نسلم أن التثليث في الغسل مضاف إلى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فإنهما ركنان في الصلوٰة ولا يسن تثليثهما أو بالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبياً عن الحكم ومقتضياً لضده ولم يذكره أهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا إنه لا يتم التقريب كتعليلهم أي تعليل الشافعية لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين فإنهم قالوا إذا أسلم أحد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الإسلام إن كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض إن كانت مدخولاً بها ولا يحتاج إلى أن يعرض الإسلام على الآخر ونحن نقول هذا[2] في وضعه فاسد لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا رافعاً لها فينبغي أن يعرض الإسلام على الآخر فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا تضاف الفرقة إلى إباء الآخر وهو معنى معقول صحيح ـ

(ج) یا نفس حکم کا انکار کرنا یعنی سائل یوں کہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اس مسئلہ کا حکم یہی ہے جو کہ تم بتاتے ہو بلکہ اس کا حکم دوسرا ہے۔ جیسے سر کے مسح کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مسح بھی وضو کا ایک رکن ہونے کی وجہ سے تین بار ادا کرنا مسنون ہے جس طرح چہرہ کا تین دفعہ دھونا مسنون ہے لیکن ہم وضو میں تثلیث مسنون ہونے کے حکم ہی کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ اصل سنت یہ ہے کہ فرض ادا ہونے کے بعد (محل فرض میں اپنی طرف سے) زیادتی کرکے ہر فرض کو کامل اور مکمل کرنا، چونکہ وضو میں پورے چہرے کا دھونا ہی فرض ہے اس لئے تثلیث تکامل حاصل ہونے کے لئے تین دفعہ دھونے کا حکم ہے۔ اور مسح راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے۔ بلکہ یہاں فرض مسح کی تکمیل کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہے۔ اس لئے اس میں بجائے تثلیث کے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا۔ (د) یا معلل کے وصف کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کرنا، یعنی سائل یوں کہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ دوسرے کسی وصف کی طرف یہ منسوب ہے مثلاً مذکورہ مسئلہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وضو کے اعضائے مغسولہ میں تین دفعہ دھونے کا حکم رکنیت کی طرف منسوب ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ رکنیت کی طرف دعویٰ انتساب نماز کے قیام و قراءت سے ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ یہ دونوں بھی نماز کے اندر رکن ہیں۔ حالانکہ ان میں تثلیث کسی کے نزدیک مسنون نہیں۔ اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی وہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں لیکن باوجود سب کے نزدیک ان میں تثلیث مسنون ہے۔ معلوم ہوا کہ رکنیت سے تثلیث مسنون ہونے کے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ علت طردیہ کے دفع کی تیسری وجہ۔ (۳) علت کی بنیاد کا فاسد ہونا یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہو۔ ارباب مناظرہ نے فساد وضع کو وجوہ دفع میں ذکر نہیں کیا۔ البتہ جس طرح استدلال پر وہ "لا یتم التقریب" یعنی اثبات مدعی کے لئے یہ دلیل نا تمام ہے، کا حکم لگاتے ہیں۔ اس میں فساد وضع کو بھی داخل کرنا ممکن ہے۔ جیسے شوافع کا احد الزوجین کے اسلام کو ثبوت فرقت کے لئے علت قرار دینا، یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرلے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہوجائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو۔ اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد ہی تفریق ہوجائے گی۔ اثبات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے، پھر کس طرح اسلام کو ابطال حقوق کا سبب اور علت قرار دیا جاسکتا ہے اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علی حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کرا دی جائے گی اور دوسرے کے اسلام قبول کرنے سے انکار کی طرف اس تفریق کی نسبت کی جائے گی اس وصف انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول امر ہے۔

---

[1] قوله فيكون هو السنة اى الاكمال سنة وهو الاستيعاب دون التثليث وفي الاستيعاب تتميم الشيء ... فان قدر الفرض مسح ربع الرأس ... ان قدر الفرض شعرة او شعرتان واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار كذا في التلويح ١٢

[2] قوله في وضعه فاسد اى بها فساد وضع العلة ... ان تناسب الحكم والاسلام ليس مناسبا للفرقة بل لبقاء ... ١٢

فهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيه من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا اقدم عليهما وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا افسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة فينبغي ان تفرض النية فيه فلابد حينئذ ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما او القول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني بسواء ولكن لما كان المني اقل اخراجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا ففي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لاجرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي[2] اصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول۔

علت کے رد میں فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ بخلاف مناقضہ کے کہ جس کا ذکر آگے آرہا ہے اس میں معلل اپنی جواب کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور اصل ومحل نزاع کی وجہ فرق نمایاں ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر مصنفؒ نے مناقضہ سے پہلے اس کو بیان کیا۔ علت کے فساد وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادائے شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعوی کے خلاف کوئی بات کہہ کر شہادت کو بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ دعوی خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔ اور چوتھی وجہ مناقضہ ہے یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے وہ علت ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم متخلف ہے۔ فن مناظرہ میں اس مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور مناقضہ کا لفظ فن مناظرہ کی اصطلاح میں منع کے مرادف ہے یعنی دعوی کے کسی مقدمہ پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ جیسے امام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ وضو اور تیمم جبکہ طہارت ہونے میں دونوں مشترک ہیں تو پھر نیت ضروری ہونے میں کس وجہ سے دونوں جدا ہو سکتے ہیں۔ یعنی نیت کے بارے میں دونوں کا حکم علیحدہ علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے۔ تو جس طرح تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت فرض ہوگی لیکن یہ دعوی ٹوٹ جاتا ہے غسل ثوب اور غسل بدن کے مسئلہ سے کیونکہ ان دونوں کی طہارت بھی نماز کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے (امام شافعیؒ کی تعلیل کی رو سے) ان میں بھی نیت فرض ہونی چاہیئے حالانکہ کسی کے نزدیک ان کی طہارت میں نیت شرط نہیں ہے۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضو اور غسل الثوب والبدن میں وجہ فرق بتلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں۔ مثلاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے۔ اور یہ تقاضائے عقل کے عین مطابق ہے۔ اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔ بخلاف وضو کے کہ اس میں نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضائے مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں ہے محض تعبدی ہے۔ اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا عقل کے موافق ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے بعینہ اسی طرح بول وغیرہ نجاست کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا جس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی ہے۔ بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے۔ تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ جمیع بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا۔ اس لئے رفع حرج کے پیش نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضائے اربعہ پر اکتفا کیا گیا ہے جو کہ اطراف جوانب بدن اور گناہ صادر ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں۔ تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضائے اربعہ پر اکتفا عقل کے خلاف ہے۔

---

[1] قوله بخلاف مناقضة الخ فان مناقضة مجالة مجلس ويمكن الاحتراز عنها بالتقصي عن عهدة النقض بالجواب بتغيير الكلام فانه يلجأ الى القول بالتاثير اي تاثير الحدث في الحكم وان المسائل قائم السليم المذكور غير تامة ودليل والدليل ليقيد مرى بيان الفرق ... نظر المجيب الى بيانه لالزام الخصم وان فساد الوضع فانه يبطل العلية بالكلية فلا يندفع بتغيير الكلام ـ في المنتخب الجاه بالكسر جهاه وكرفت ١٢ـ

[2] قوله هي اصول البدن فان بدار ... والقدم يعني طرفا الانسان في الطول واليدين يعني طرفاه في العرض ١٢ـ

واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا یحتاج الی النیة بخلاف التراب لانه ملوث فی نفسه غیر مطہر بطبعه فلذا یحتاج الی النیة واما المؤثرة فلیس للسائل فیها بعد الممانعة الا المعارضة فیه اشارة الی انه تجری فیها الممانعة وما قبلها اعنی القول بموجب العلة ولا یجری فیها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالکتاب و السنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فکذا التاثیر الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالکتاب ما قلنا فی الخارج من غیر السبیلین انه نجس خارج فکان حدثا فان طولبنا ببیان الاثر قلنا ظهر تاثیره مرة فی السبیلین بقوله تعالی او جاء احد منکم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا فی سور سواکن البیوت انه لیس بنجس قیاسا علی سور الہرة بعلة الطواف فان طولبنا تاثیره قلنا ثبت تاثیره بقوله علیه السلام انها من الطوافین علیکم والطوافات ومثال ما ظہر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع ید السارق فی المرة الثالثة لان فیه تفویت جنس المنفعة علی الکمال فان طولبنا ببیان تاثیره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفی تفویت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا یتجه علی العلة المؤثرة واما المناقضة فانها تتجه علیه صورة وان لم تتجه علیها حقیقة والیه اشار بقوله لکنه اذا تصور مناقضة یجب دفعها بطرق اربعة۔

لیکن (خروج نجاست کے سبب سے) بدن کا پاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف مٹی کے کہ وہ تو بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے۔ اس لئے (حصول طہارت کی غرض سے) اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے۔

"اور علت مؤثرہ کے وجوہ دفع میں ممانعت کے بعد طریق معارضہ کے علاوہ سائل اور کوئی وجہ پیش نہیں کر سکتا ہے" اس عبارت میں "ممانعت کے بعد" سے اس طرف اشارہ ہے کہ علت مؤثرہ میں علت طردیہ کے مذکورہ وجوہ دفع میں سے صرف ممانعت اور اس کے قبل کی قسم یعنی "قول بموجب العلۃ" پائی جا سکتی ہیں۔ اور ان کے بعد جو اور وجوہ مذکور ہیں وہ علت مؤثرہ میں جاری نہیں ہو سکتیں کیونکہ قرآن و حدیث اور اجماع کے ذریعہ علت کی تاثیر ظاہر ہو چکنے کے بعد پھر مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رہتا ہے کیونکہ یہ تینوں بذات خود ان میں مناقضہ یا فساد وضع کا احتمال نہیں ہے۔ تو جس علت کی تاثیر ان کے ذریعہ ثابت شدہ ہو اس پر بھی نقض یا فساد وضع کا دعوی نہیں چل سکتا ہے۔ کتاب اللہ سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال میں ہمارا یہ قول ہے کہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز (خون، پیپ وغیرہ) چونکہ نجس ہے اور بدن سے نکلنے والی ہے اس لئے ناقض وضو ہوگی۔ اب اگر کوئی ہم سے مطالبہ کرے کہ اس علت (خروج النجاسۃ) کی تاثیر بیان کرو تو ہم کہیں گے کہ الخارج من السبیلین میں اس کا اثر ہو چکا ہے بنص قرآن "او جاء احد منکم من الغائط" سے۔ اور سنت سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال یہ ہم کہتے ہیں کہ گھر میں رہنے والے جانوروں کا جوٹھا پاک نجس ہے گھر میں چلنے پھرنے کی علت سے بلی کے جھوٹے پر قیاس کرکے۔ اب اگر ہم سے علت طواف کی تاثیر بیان کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو کہیں گے کہ اس کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہے اس حدیث سے "انہا من الطوافین علیکم والطوافات" (کہ یہ بلی اکثر و بیشتر تمہارے گھر کے اندر گھومتی پھرتی ہے) اور اجماع سے علت کی تاثیر ظاہر ہونے کی مثال یہ ہم کہتے ہیں کہ چور اگر تیسری دفعہ چوری کرے تو (پچھلی دو دفعہ میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹے جانے کے بعد اب دوسرا) ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے ہاتھ کی منفعت کلیۃً فوت ہو جاتی ہے۔ اب ہم سے اگر اس علت کی تاثیر کے بیان کا مطالبہ کیا جائے تو اس کے جواب میں کہیں گے کہ اس پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ چوری کی حد مشروع ہونے کا اصل منشا محض زجر و تنبیہ ہے اعضائے انسانی تلف کرنا اور بالکل بیکار کر دینا مقصود نہیں ہے۔ اور تیسری دفعہ قطع ید سے ہاتھ کی منفعت کلیۃً ضائع کرکے چور کو علی وجہ الکمال بیکار کر دینا لازم آتا ہے۔ بہر حال علت مؤثرہ پر فساد وضع کا اعتراض تو بالکل نہیں پڑ سکتا ہاں حقیقۃً مناقضہ کا اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا ہے۔ البتہ ظاہراً کبھی اس پر مناقضہ کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا کہ "لیکن جب علت مؤثرہ پر مناقضہ کی صورت پیش آ جائے تو مستدل کی جانب سے اس کو ان چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے"۔

لہ قولہ بعد ما ظہر اثرہا ای اثر العلة المؤثرة الخ۔ وفیہ انہ بعد ظہور اثر العلة المؤثرة بالکتاب والسنة والاجماع لا یمکن الممانعة ایضاً والحق ان ورود الاعتراضات علی حسب دعوی المستدل وظن الدافع لا بعد ثبوت اثرہا بالکتاب والسنة عندہما فی المؤثرة لما ادعی المستدل تاثیرا فجاز للدافع المنع حتی یثبت المستدل تاثیرا وکذا جاز له الابطال بالمناقضة وفساد الوضع لو وقع المستدل المناقضة وفساد الوضع وظہر تاثیر العلة ثم التقلیل ولا فلا فتمام وجوہ الایرادات ترد علی المؤثرة کما ترد علی الطردیة کذا قیل ۱۲ ۔ ف

وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة لو ايراد النقض الصوري عليها ردفعه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعي ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اي ندفع هذا النقض بالطريق الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان في العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد الخروج۔

وہ چار طریقے یہ ہیں: (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض جن کی تفصیل سامنے آنے والی ہے۔ مصنفؒ کی عبارت مذکورہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر نقض کو بیک وقت ان چاروں طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے بلکہ کسی نقض کو کسی ایک طریقے سے اور دوسرے کو دوسرے طریق سے دفع کرنا واجب ہے البتہ واقعت کے ان طریقوں کی مجموعی تعداد چار تک پہنچتی ہے۔ تو علت مؤثرہ سے استدلال اور اس پر صورۃً نقض وارد ہونے اور اس نقض کے دفع کرنے کی تفصیل مثال یہ ہے جیسا کہ ہم کہیں کہ نجس خارج من غیر السبیلین میں چونکہ خروج نجاست کی علت پائی جا رہی ہے اس لئے وہ ناقض وضو ہے جس طرح خروج بول ناقض وضو ہے۔ تو اس پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے یعنی شوافعؒ کی جانب سے اس تعلیل پر نقض وارد ہو سکتا ہے اس صورت میں جبکہ نجاست نکل کر بدن بہا نہ ہو کہ یہ کسی کے نزدیک ناقض نہیں حالانکہ خروج نجاست کی علت متحقق ہے تو ہم اس کو (۱) اولاً دفع کریں گے وصف سے یعنی اس نقض کو ہم دو طریق پر دفع کریں گے۔ (۱) عدم وصف سے۔ یعنی نہ بہنے کی حالت میں خروج نجس جو کہ علت ہے وہی نہیں پائی گئی۔ بلکہ یہ تو محض ظہور نجاست ہے خروج نہیں ہے کیونکہ بدن کے ہر مقام میں چمڑہ کے نیچے خون ہے۔ جب چمڑے کا پردہ ہٹ گیا تو خون اپنی جگہ میں ظاہر ہو گیا خون اپنے مقام سے نہیں نکلا اور نہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا۔ بخلاف اس خون کے جو بہنے والا ہو کہ اسے خارج کہنا صحیح ہے۔ کیونکہ وہ تو رگوں میں تھا زخم وغیرہ لگنے کی بنا پر اپنے مقام سے منتقل ہو کر چمڑے کے اوپر آ گیا اور اپنی جگہ سے نکل پڑا۔ (۲) پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنی کے ذریعہ یعنی اس اعتراض کو پھر ہم اس دوسرے طریق سے بھی دفع کریں گے کہ وصف کے علت ہونے میں جس حقیقت کو دخل ہے صورت مذکورہ میں وہی مفقود ہے۔ تو اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ خروج کی علت پائی گئی لیکن خروج سے جو معنی دلالۃً ثابت ہیں وہ اس جگہ موجود نہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ پہلے موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہو، کیونکہ متفق علیہ ہیں اولاً موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہوتا ہے اس کے بعد سارے بدن کے دھونے کا حکم عائد ہوتا ہے لیکن ہر وقت سارے بدن کے دھونے میں چونکہ حرج لازم آتا ہے اس لئے فقط اعضائے اربعہ پر اکتفا کرتے ہیں۔ پس اسی سبب سے یعنی موضع خروج نجاست کا دھونا واجب ہونے کے سبب سے وصف خروج ناقض وضو ہونے کی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزیہ نہیں ہوتا ہے۔ جب موضع خروج کا دھونا واجب ہوا تو سارے بدن کا دھونا بھی یقیناً واجب ہوگا۔ اور خون نہ بہنے کی صورت میں چونکہ موضع خروج ہی کا دھونا واجب نہیں ہے اس لئے علت نہ پائی جانے کی وجہ سے نقض وضو کا حکم بھی نہیں ہوگا۔ گویا کہ صورت مذکورہ میں خروج ہی متحقق نہیں ہوا (بالنظر الی المعنی الثابت بالخروج دلالۃً)۔

ــه قوله ثم بالمعنى اي بعد تحقق المعنى الثابت بالوصف دلالة الذي له دخل في علية الوصف في مادة النقض فكانه لم يوجد العلة فان الوصف ليس علة بدون ذلك المعنى ۱۲۔

ــه قوله باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن واحترز به عن اصابة النجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع كذا في التحقيق ۱۲۔

ــه قوله فانعدم الحكم وهو كونه حدثا لعدم العلة فان الجهة التي صارت بها العلة اي ذلك الوصف مؤثرة في الحكم اي كونه حدثا وهو وجوب غسل ذلك الموضع معدومة ولم تتحقق ذلك الوصف فكانه لم يتحقق وصف والفرق بين الدفعين ان الاول منع ذات الوصف والثاني منع وصف علته ۱۲۔

ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه ما اذا لم يسل يعني يورد علينا من جانب الشافعيؒ في المثال المذكور بطريق النقض ايراد ان الاول دفعناه بطريقين والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة سلسل البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي[ق] البول المقيس عليه فصار مجموع دفوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث[۵] ان دليله لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة۔

نکسیل مذکور پر رستا ہوا زخم والے کے حکم سے بھی اعتراض کیا جاتا ہے یہ اس کا عطف ہے مصنف کے قول سابق "فیورد علیہ ما اذا لم یسل" پر یعنی خارج من غیر السبیلین کی مثال پر شوافع کی طرف سے بطور مناقضہ دو اعتراض وارد کئے جاتے ہیں جن میں سے پہلے کا جواب دو طریق پر دے چکے ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جس آدمی کے زخم سے ہمیشہ خون یا پیپ بہتا ہو اس کے حق میں خروج نجاست من البدن کا وصف (معنی مذکور کے ساتھ) پائے جانے کے باوجود جب تک نماز کا وقت باقی رہے اس وقت تک اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تخلف الحکم عن العلۃ۔ تو اس کو ہم رفع کرتے ہیں اثبات حکم کے ذریعہ یعنی اس نقض کو بھی ہم دو طریق پر دفع کرتے ہیں۔ اولاً یہ ثابت کرکے کہ صورت مذکورہ میں بھی حکم موجود ہے حکم کا تخلف نہیں ہوا یہ واضح کرکے کہ وقت صلوٰۃ ختم ہونے کے بعد زخم کا بہنے والا خون بھی ناقض وضو اور موجب طہارت ہے یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صاحب جرح کا سیلان دم ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ بھی ناقض ہے۔ البتہ عذر کی وجہ سے وقت صلوٰۃ ختم ہونے تک اس کے حق میں نقض وضو کا حکم مؤخر ہو گیا۔ اور غرض تعلیل کے ذریعہ یعنی اس نقض کو رفع کرنے کے لئے ہماری طرف سے دوسرا طریق جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں علت کی غرض اور منشاء پایا جا رہا ہے (جو کہ تعلیل صحیح ہونے کی علامت ہے)۔ کیونکہ غرض دم اور بول کو ہر صورت میں برابر ثابت کرنا ہماری تعلیل کا مقصد ہے اور یہ بات صورت مذکورہ میں حاصل ہے کیونکہ بول بالاتفاق حدث ہے تو جب یہ دائمی ہو جائے تو وقت باقی رہنے تک معاف ہے جیسے سلسل البول کی بیماری میں پس اسی طرح اس کا بھی حکم ہے یعنی خروج دم بذات خود تو حدث ہے لیکن جب یہ مسلسل اور دائمی ہو جائے تو معاف قرار دے دیا جاتا ہے تاکہ مقیس علیہ بول کے حکم کا پوری طرح برابر ہو جائے پس دفع نقض کے یہ مجموعہ چار طریقے پورے ہو گئے جن سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ معارضہ کی تفصیل بیان کرتے ہیں جو کہ علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے چنانچہ فرمایا اور معارضہ کی دو قسمیں ہیں معارضہ کہتے ہیں مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں اگر مدعی کی قائم کردہ دلیل ہی بعینہ معارض کی دلیل بن جاتی ہے تو یہ قسم اول ہے ورنہ قسم ثانی ہے تو پہلی قسم ایسا معارضہ ہے جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی کو قلب کہتے ہیں اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں۔ پس اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے اور اس اعتبار سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بن گئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے۔ البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مدنظر ہے نقض محض ضمنی طور پر ہو جاتا ہے کیونکہ علت مؤثرہ میں اصالۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے اس نوع کا نام "معارضۃ فیہا المناقضۃ" رکھا ہے اور "مناقضۃ فیہا المعارضۃ" نہیں رکھا۔

ق قوله ليساوى اى الدم البول المقيس عليه فلزم تحقق عنوان الفرع مثال الفرع الاصل وذلك ويحيد فالتسوية المقصودة من التعليل حاصل فليس بمناقض ١٢۔

۵ قوله ومن حيث ان دليله الخ ايماء الى ان المناقضة حقيقة ابطال الدليل ببيان تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور وهذه المعارضة ليس فيها مناقضة حقيقة بل ما يشبهها اى

يعني المناقضة وهي ابطال الدليل ١٢۔

وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف فى القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذى لا يقبله كقولهم اى الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعنى ان الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل[1] جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو فى الواقع حكم شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اى لا نسلم ان الجلد علة للرجم فى المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذى هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة لدليلهم بانه[2] لا يصلح علة والمتخلص منه[3] يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب فى المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والأخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعيؒ اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك۔

"اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں : ۔ (۱) علت کو پلٹ کر حکم قرار دینا اور حکم کو علت ، مصنفؒ کی عبارت "قلب العلۃ" میں لفظ قلب "قلب القصعۃ" سے ماخوذ ہے ۔ یعنی پیالہ کے اوپر کے حصے کو نیچے اور نیچے کے حصے کو اوپر کر دینا ، اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے ۔ قلب کی یہ نوعیت صرف ایسی صورت میں پائی جا سکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دی جائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہیں اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا ہے : جیسے ان کا قول ، یعنی شوافع کا یہ کہنا کہ " نوع کفار میں سے کنوارے کو زنا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں ۔ اس لئے ان کے شادی شدہ افراد کو اس جرم پر رجم کیا جاوے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے " یعنی ان کے نزدیک محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے ۔ اس لئے جس طرح مسلمانوں میں سے بعض کو رجم کیا جاتا ہے اور بعض کو کوڑے مارے جاتے ہیں ، کفار کے ساتھ بھی اسی طرح کا معاملہ برتا جائے گا تو انھوں نے مسلمانوں پر قیاس کر کے کفار کے حق میں جلد مائۃ کو رجم ثیب کی علت قرار دی ۔ حالانکہ یہ علت (جلد مائۃ) دراصل شریعت کا ایک حکم ہے ۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ محصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے اور کفار کو خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں صرف کوڑے مارنے کا حکم ہے اس لئے ہم شوافع کی اس تعلیل کا بذریعہ قلب معارضہ کرتے ہیں ، اور یوں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے ، یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد علت ہے رجم کی بلکہ رجم علت ہے جلد کی ۔ دیکھئے یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشاء معلل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دی گئی ہے وہ علت بننے کے صالح نہیں ہے اور اس سے بچنے کی راہ یہ ہے ، یعنی اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا اعتراض نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے ، استدلال کی صورت میں پیش کرے ، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو ، جیسے آگ دھوئیں کی دلیل ہو سکتی ہے اور دھواں آگ کی ، بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئے کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے (لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا یہ طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۔ لہٰذا) مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شوافع کے حق میں مفید نہیں کیونکہ ان کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے اس لئے کہ رجم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرطیں ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں ۔

---

۱ قولہ فجعل جلد المائۃ ای البکر علۃ لرجم الثیب فان جلد المائۃ غایۃ حد البکر والرجم غایۃ حد الثیب فاذا وجب فی البکر غایۃ وجب فی الثیب غایۃ لان النعمۃ کلما کانت اکمل فالجنایۃ علیہا افحش فاذا وجب فی البکر المائۃ وجب فی الثیب اکثر من ذلک ولیس ہذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائۃ الا الرجم کذا قال ابن الملک ۱۲۔

۲ قولہ بانہ لا یصلح علۃ ایاہ ای لیس المراد بالمناقضۃ تخلف الحکم عن الدلیل بل المراد بہہنا ابطال دلیل المعلل ۔

۳ قولہ یعنی ان من اراد الخ ایاہ ای ولیس المراد من المخلص عن ہذہ القلب منہ اذا ورد فیدفع بہذا الطریق بل المراد منہ ان من اراد الخ ۔

وينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا
بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان
كان شاهدا له اى للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان[1] ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم
فان قلب بعده فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة
من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذى يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجرى فى كثير من الاحيان
فى المغالطة[2] العامة الورود كما بينوه فى كتبهم كقولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى
عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين
بالشروع[3] وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان فصوم
رمضان وصوم القضاء سواء فى انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج
الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة۔

البتہ ہمارے حق میں مفید ہے۔ مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے گا۔ اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہونے کی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم ہوتا ہے۔ تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے۔ اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال ممکن ہے۔ یہ قلب کی دوسری قسم ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ مستدل کے دعوے کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بن جائے۔ یہ قلب (صورۃً) جیسے تھیلا الٹ دینے کے مشابہ ہے۔ یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا۔ گویا کہ علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور رخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رخ تمہاری طرف مڑ گیا۔ اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے۔ اور مناقضہ اس لحاظ سے کہ اس دلیل سے اب اس کا مدعا ثابت نہیں ہوتا ہے (فقد انتقض دلیلہ) اہل مناظرہ قلب کی اسی نوع کو "معارضہ بالقلب" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور مغالطہ عامۃ الورود (یعنی قیاس فاسد) کے دفع کرنے میں عام طور پر اسی معارضہ بالقلب سے کام لیا جاتا ہے جس کی تفصیلات کتب مناظرہ میں موجود ہیں۔ جیسا کہ رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوتا ہے۔ (اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دی گئی لیکن ہم معارضہ بالقلب کے ذریعہ اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں۔) تو ہم یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین کر دئے جانے کے بعد جیسا کہ قضاء روزہ۔ یعنی جس طرح قضاء روزہ ایک دفعہ متعین کر لینے کے بعد دوبارہ اس کی تعیین کی کوئی حاجت نہیں رہتی۔ اسی طرح رمضان کا روزہ بھی دوبارہ متعین کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ البتہ قضاء روزہ متعین ہوتا ہے (نیت کے ساتھ) شروع کرنے سے۔ اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے شارع کی جانب سے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں ہے۔ غرضیکہ رمضان کا روزہ اور قضاء روزہ دونوں اس امر میں مساوی ہیں کہ ایک دفعہ تعیین کے بعد دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں لیکن رمضان چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی من جانب اللہ معین ہے اس لئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی حاجت نہیں۔ اور قضاء روزہ شروع سے پہلے متعین نہیں ہے اس لئے بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا لازمی ہے۔

---

[1] قوله فان ظهر الوصف كان اليك فانه كان شاهدا عليك والوجه الى الخصم فانه كان شاهدا له فاذا قلب ذلك الوصف بعده فصار ظهره اليه اى الى الخصم فانه صار شاهدا عليه ووجهه اليك فانه صار شاهدا لك ۱۲

[2] قوله فى المغالطة العامة الورود اى فى المغالطة التى تعم ورودها على كل مدعى والمغالطة هو القياس الفاسد وان شئت تفصيل المغالطة العامة الورود ودفعها جوابا فارجع الى تاليفنا المسمى بعين الناظمين فى رد المغالطين ۱۲۔

[3] قوله بالشروع اى فى الصوم حتى لو نوى النفل قبل الصبح الصادق بعد نية القضاء تعين نية النفل وذلك لعدم تحقق الشروع ۱۲۔

وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اى الشافعية فى حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا
تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها اى اذا فسدت بنفسها من غير افساد بظهور الحدث من المصلى لا يجب
اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضى والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض فى فاسده لم يلزم
بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه اى فى النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما فى الوضوء
بعدم اللزوم فالوصف الذى جعله الشافعىؒ دليلا على عدم اللزوم بالشروع فى النفل وهو عدم الامضاء فى الفساد جعلناه علة
لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى
بصريح نقيض الخصم اعنى اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا ونفيا فى الوضوء من
حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفى النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى هذا عكسا اى شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا
لان العكس الحقيقى هو رد الشئ على سننه الاول كما يقال فى قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر
لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سيأتى لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ
على خلاف سننه الاول كان داخلا فى القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلامؒ

اور کبھی قلب علت ہو جاتا ہے دوسرے ایک طریقہ سے علاوہ مذکورہ دونوں طریقوں کے لیکن یہ طریقہ ضعیف ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں یعنی شوافع نفل کے بارے میں کہتے
ہیں کہ شروع کرنے سے پورا کرنا ضروری نہیں اور شروع کے بعد فاسد کر دینے سے قضا واجب نہیں۔ جس پر استدلال کرتے ہیں کہ "یہ نوافل ایسی عبادت ہیں کہ ان کے فاسد کو پورا
کرنے کا حکم نہیں ہے یعنی مثلاً نماز کہ حدث وغیرہ لاحق ہونے کی بنا پر مصلی کے قصد و ارادہ کے بغیر خود بخود فاسد ہو جائے تو اس کا اتمام واجب نہیں۔ بخلاف حج کے کہ فاسد ہو
جانے سے اس کا اتمام اور بعد میں قضا کرنا واجب ہے۔ لہٰذا شروع سے بھی لازم نہیں ہوں گے جیسا کہ وضو ہے، کہ فساد پیش آجانے سے جس طرح وضو کا اتمام ضروری نہیں، اسی
طرح شروع کرنے سے یہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ تو شوافع کے جواب میں ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ آپ نے جب فاسد نفل کو پورا کرنا واجب نہ ہونے پر قیاس کر کے شروع کرنے
سے لازم نہ ہونے کے حکم پر استدلال کیا تو اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو۔ یعنی ان دونوں سے نفل لازم ہو جائے جس طرح وضو
میں ان دونوں کا حکم یکساں ہے۔ یعنی ان میں سے کسی سے بھی وضو کا اتمام واجب نہیں ہوتا ہے تو جس وصف (عدم اتمام فی الفساد) کو امام شافعیؒ نے نفل کے شروع کرنے
سے لازم نہ ہونے کی دلیل قرار دیا تھا ہم نے اسی وصف کو نذر اور شروع کے باہم برابر ہونے کی علت قرار دے دیا۔ اور ان دونوں کی برابری کا تقاضا یہ ہے کہ نوافل شروع کرنے سے
لازم ہو جائیں جس طرح نذر سے بالاتفاق لازم ہوتے ہیں۔ اس توجیہ کے پیش نظر یہ معارضہ بالقلب ہو گیا لیکن یہ قلب ضعیف اس لئے ہے کہ معارض نے مخالف کے دعویٰ کی تصریح
نقیض یعنی شروع سے لازم ہونے کو ثابت نہیں کیا ہے بلکہ استواء اور برابری کو ثابت کیا ہے جس سے شروع کا لازم ہونا بطور لزوم ثابت ہوتا ہے۔ نیز ضعف کی یہ وجہ بھی ہے کہ جس
استواء سے معارض استدلال کر رہا ہے خود اس کے اثبات، اصل اور فرع میں باعتبار وجود و عدم کے مختلف ہیں۔ وضو کے سلسلے میں نذر اور شروع میں مساوات ہے لازم نہ
ہونے میں اور نوافل میں مساوات ہے لازم ہونے میں۔ اور اس قلب کا نام عکس ہے یعنی عکس سے مشابہ ہے حقیقی عکس نہیں ہے کیونکہ عکس حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو اس کے
پہلے اسلوب پر الٹ دینا مثلاً ہمارا یہ قول کہ جو عبادت نذر ماننے سے لازم ہوتی ہے وہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہوتی ہے جیسا کہ حج۔ اور جو چیز نذر ماننے سے لازم نہ ہو وہ
شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہوگی جیسا کہ وضو۔ اس عکس سے کسی وصف کے علت ہونے کی ترجیح حاصل ہوتی ہے چنانچہ عنقریب اس کی مزید وضاحت آجائے گی کیونکہ جس
وصف کا اثر وجوداً اور عدماً دونوں طرح ظاہر ہو یقیناً وہ راجح ہوگا اس وصف پر جس کا اثر صرف وجوداً نمایاں ہو اور عدماً نہ ہو۔ بہرحال قلب کی اس تیسری صورت میں چونکہ
مخالف کے استدلال کو اس کے اسلوب اول کے خلاف دوسرے رخ پر پھیر دیا گیا۔ جس پر (اسے) عکس حقیقی کی تعریف صادق نہیں آتی ہے تو یہ در اصل معارضہ
بالقلب ہی میں داخل ہے عکس کے ساتھ محض مشابہت پائی جاتی ہے لیکن مصنفؒ نے فخر الاسلام بزدویؒ کے اتباع میں اس کو بھی عکس شمار کیا ہے۔

---

(۱) قوله ويسمى هذا عكسا اى هذا العكس الحقيقى ليس بحجة فى العلة بل يرجح العلة على غيرها فان العلة التى تطرد وتنعكس اولى من العلة التى تطرد ولا تنعكس فان الانعكاس يدل على ان الحكم
زيادة تعلق بالوصف فيوجب هذا زيادة قوة فى كون الوصف علة ١٢ ـ

والثانی المعارضۃ الخالصۃ عن معنی المناقضۃ ویسمی ھذا فی عرف المناظر ۃ معارضۃ بالغیر وھی نوعان احدھما المعارضۃ فی حکم الفرع بان یقول المعترض لنا دلیل یدل علی خلاف حکمک فی المقیس ولہ خمسۃ اقسام کلھا صحیحۃ مستعملۃ فی علم الاصول علی ما قال وھو صحیح سواء عارضہ بضد ذلک الحکم بلا زیادۃ وھذا ھو القسم الاول منھا وذلک بان یذکر علۃ دالۃ علی نقیض حکم المعلل صریحا بلا زیادۃ و نقصان نظیرہ ما اذا قال الشافعیؒ المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثہ کالغسل فنقول المسح فی الرأس مسح فلا یسن تثلیثہ کمسح الخف او بزیادۃ ھی تفسیر وھذا ھو القسم الثانی منھا ونظیرہ ان نقول فی المثال المذکور وقت المعارضۃ ان المسح رکن فی الوضوء فلا یسن تثلیثہ بعد اکمالہ فقولنا بعد اکمالہ زیادۃ علی قدر المعارضۃ ولکنہ تفسیر للمقصود ولکن یشکل ان ھذا المثال لیس للمعارضۃ الخالصۃ بل للقسم الثانی من القلب علی قیاس ما قلنا فی مسألۃ صوم رمضان بعد تعینہ ولم ار مثالا لھذا القسم من المعارضۃ الخالصۃ او تغییر عطف علی قولہ تفسیر ای زیادۃ ھی تغییر وقد بینہ بقولہ وفیہ نفی لما لم یثبتہ الاول او اثبات لما لم ینفہ الاول لکن تحتہ معارضۃ للاول فھو حال عن قولہ تغییر وقید لہ فیکون مشتملا علی القسم الثالث والرابع وھذا ھو الحق و قد فھم بعض الشارحین ان قولہ او تغییر قسم ثالث وقولہ او فیہ نفی لما لم یثبتہ الاول او اثبات لما لم ینفہ الاول بکلمۃ او دون الواو وکل منھما قسم رابع وھذا خطاء فاحش نشأ من تحریف الواو الی او۔

"(۲) معارضہ کی دوسری قسم معارضۂ خالصہ ہے" یعنی اس میں مناقضہ کے معنی نہیں ہیں۔ فن مناظرہ کی اصطلاح میں اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں۔ "اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ معارضہ جو حکم فرع سے متعلق ہو" یعنی معارضہ پیش کرنے والا یہ دعویٰ کرے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو کہ فرع میں تمہارا ثابت کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے۔ "اس معارضہ فی الحکم کی پھر پانچ صورتیں ہیں۔" ان تمام صورتوں سے معارضہ پیش کرنا درست اور علم اصول میں مروج ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا "اور یہ معارضہ صحیح ہے خواہ مستدل کے حکم کی ضد سے بغیر زیادتی کے ہو" یہ معارضہ فی الحکم کی پہلی صورت ہے یعنی معارض ایسی علت بتلائے جو بغیر کمی و زیادتی کے معلل کے حکم کی صریح نقیض پر دلالت کرے۔ اس کی نظیر امام شافعیؒ کا یہ استدلال ہے کہ مسح راس وضو کا ایک رکن ہے۔ اس لئے مثل اعضائے مغسولہ کے اس میں بھی تثلیث سنت ہوگی۔ اس پر ہم بطور معارضہ کہتے ہیں کہ سر کا مسح کرنا دوسرے مسح کے مشابہ ہے۔ اس لئے مسح خف کی طرح اس میں بھی تثلیث سنت نہیں ہوگی۔ "یا حکم میں زیادتی کے ساتھ جو کہ بمنزلہ تفسیر کے ہو" یہ معارضہ فی الحکم کی دوسری صورت ہے۔ مثلاً مثال مذکور میں اس طرح معارضہ پیش کریں کہ مسح وضو کا رکن ہے اس لئے اس کی تکمیل کے بعد پھر تثلیث مسنون نہ ہوگی۔ تو اس قول میں ہم نے معارضہ کی مقدار پر صرف "تکمیل کے بعد" کی قید کو بڑھایا جو درحقیقت مقصود کی تفسیر اور توضیح ہے (یعنی وضو میں اصل سنت تثلیث نہیں ہے بلکہ تکمیل فرض فی محلہ سنت ہے اور مسح میں استیعاب ہی سے سنت تکمیل ادا ہو جاتی ہے اس لئے تثلیث کی حاجت نہیں۔ بخلاف اعضائے مغسولہ کے کہ ان میں استیعاب اعضا خود فرض میں داخل ہے تو محل فرض میں تکرار غسل یعنی تثلیث کے علاوہ تکمیل کی اور کوئی صورت نہیں) البتہ اس نظیر پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ معارضۂ خالصہ کی مثال نہیں ہے بلکہ یہ قلب کی دوسری قسم کی مثال ہے جس میں مستدل کی علت اس کی دلیل ہونے کے بجائے معارض کی دلیل ہو جاتی ہے (چنانچہ صوم رمضان کے متعین ہونے کے مسئلہ میں ہم نے جو توجیہ کی ہے یہ مسئلہ بھی اسی کے مشابہ ہے (شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں) اور معارضۂ خالصہ کی اس صورت کی کوئی مثال مجھے نہیں ملی ہے "یا وہ زیادتی بمنزلہ تغییر کے ہو" اس کا عطف ہے مصنفؒ کے قول "تفسیر" پر یعنی حکم میں معارضہ ایسی زیادتی کے ساتھ ہو جو کہ مقصود کو بدل دے جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے بیان کیا ہے "وہ اس طرح کہ اس میں نفی ہو اس بات کی جس کا دعویٰ مستدل نے نہیں کیا۔ یا اثبات ہو ایسی چیز کا جس کی نفی مستدل نے نہیں کی لیکن اسی کے ضمن میں مستدل کے حکم کا معارضہ بھی پایا جاتا ہے" مصنفؒ کی اس عبارت میں "وفیہ" قول سابق "تغییر" سے حال ہے اور اس کی قید ہے۔ لہٰذا یہ عبارت معارضہ کی تیسری اور چوتھی صورتوں پر مشتمل ہے اور یہی ٹھیک توجیہ ہے اس مقام کی اور بعض شارحین نے "او تغییر" کو معارضہ کی تیسری صورت اور "او فیہ نفی" کو بجائے حرف واؤ کے او سے پڑھ کر چوتھی صورت قرار دی ہے لیکن یہ ان کی سخت غلطی ہے جو کہ واؤ کو او سے تحریف کرنے کی بنا پر ہوئی ہے۔

سلہ قولہ قسم ثالث فیہ نظر بمعنی قولہ او تغییر او معارضۃ بعضہ ذلک الحکم مع زیادۃ ھی تغییر للحکم الاول بان نفی ما اثبتہ الاول او اثبت ما نفاہ الاول لکن بعرب تغییرہ شار ھو المثال الذی سیذکرہ الشارح فی سیاق قولہ قرانا فی الیتیمۃ الخ۔ فھذا المثال یمکن ان یکون مثالا للمعارضۃ فیھا زیادۃ ھی تغییر مع نفی ما اثبتہ الاول فان الاول اثبت الولایۃ صریحا وضمنا الولایۃ للاخ والمعارض نفی ولایۃ الاخ ویمکن ان یکون مثالا للمعارضۃ فیھا زیادۃ ھی تغییر وفیھا نفی لما لم یثبتہ الاول فان المعارض نفی ولایۃ الاخ ولم یثبتہ المستدل صراحۃ فتدبر۔

ونظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة فيولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعيؒ هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض اياها لكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعيؒ وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير وهو قوله وجب ان يستوي وفيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه۔

بہرحال معارضہ کی تیسری صورت کی مثال یتیمہ کی ولایت نکاح کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک جس طرح باپ زندہ ہونے سے اس کو ولایت حاصل تھی اسی پر قیاس کر کے باپ کے بعد بھی دوسرے اولیاء کو حسب ترتیب قرابت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اس پر شوافع بطور معارضہ کہتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ ہے اور بھائی کو صغیرہ کے مال پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے اسی پر قیاس کر کے بھائی کو نکاح صغیرہ میں بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ تو یہاں حکم ولایت پر رشتۂ اخوۃ کی زیادتی کے ساتھ معارضہ پیش کیا گیا جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہو گیا اور اس کے ذریعہ ایسی بات کی نفی کی گئی جسے مستدل نے ثابت نہیں کیا تھا کیونکہ ہم نے بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی کہ معارض اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی ہے۔ لیکن اس میں حکم اول کا معارضہ موجود ہے کیونکہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت اقرباء کی نفی بھی لازم آتی ہے اس لئے کہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور معارضہ کی چوتھی صورت کی مثال، کافر کا عبد مسلم خریدنے کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک کافر عبد مسلم کے خریدنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ بالاتفاق اس کے فروخت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ مسلمان (کو عبد مسلم کی خرید و فروخت کا حق حاصل ہے)۔ لیکن شوافع اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ کافر جب کہ بیع کا مالک ہے۔ تو ضروری ہے کہ ابتداء ملک یعنی شراء اور بقائے ملک یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہوں جیسے مسلمان کے حق میں برابر ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کافر عبد مسلم کی ملک پر برقرار رہنے کا شرعا مالک نہیں ہے۔ بلکہ اسے بحکم شرع مجبور کیا جاتا ہے کہ عبد مسلم کو اپنی ملک سے خارج کر دے۔ لہٰذا وہ ابتدائے ملک یعنی شراء کا بھی مالک نہیں ہوگا۔ تو اس معارضہ میں حکم اول کی تغییر کے ساتھ زیادتی ہے۔ یعنی "وجب ان یستوی الخ" کا قول جس میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کی مستدل نے نفی نہیں کی ہے کیونکہ ہم نے اپنی تعلیل میں ابتداء اور بقاء کے درمیان مساوات کی نفی نہیں کی ہے حتی کہ معترض اپنے معارضہ میں اس کے ثبات کا درپے ہو۔ ہم نے صرف بیع اور شراء کے مابین برابری کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے ضمن میں ہمارے حکم پر بھی معارضہ ہو جاتا ہے کیونکہ معترض نے جب ابتداء اور بقاء میں مساوات ثابت کر دی تو بیع اور شراء میں فرق ظاہر ہو گیا جس کے نتیجہ میں بیع درست ہوگی نہ کہ شراء کیونکہ یہ ابتداء ملک کا موجب ہے تو اس توجیہ کے مطابق یہ معارضہ محل نزاع سے وابستہ ہو جائے گا۔

ا؎ قوله يولى عليها لعدة الصغر فكان الولي له الجد او الاخ او غيرهما على ما عرف في الفقه ۱۲۔

۲؎ قوله كالمسلم اي كما ان المسلم يملك بيع العبد المسلم فكذا شراؤه فكذا الكافر۔

۳؎ قوله وجب ان يستوي فيه اي في الكافر ابتداء الملك اي حدوث ملك العبد المسلم للكافر وبقاؤه وهو اي تقرره على الملك ۱۲۔

۴؎ قوله وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء فكان هذا اثباتا لما لم ينفه الاول فلا يكون المعارضة متصلة بموضع النزاع فتكون فاسدة لكن يوجه صحتها بان يقال ان تحتها معارضة الخ۔

۵؎ قوله فيصح البيع۔ اي بيع العبد المسلم دون الشراء لان بقاء ملك الكافر في العبد المسلم ممنوع بالاتفاق فيجبر باخراجه عن ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق او نحو ذلك ولما استوى الابتداء والبقاء فيمتنع الابتداء ايضا فلا يصح شراؤه العبد المسلم لانه يوجب ابتداء الملك ۱۲۔

او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله بضد ذلك الحكم اي لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفةؒ في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا ففي هذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماءه وهو اولى من الغائب فيظهر حينئذ فقه المسألة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل يدل على ان العلة في المقيس عليه شئ آخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال۔

---

(۱) یا ایسے حکم میں جو کہ حکم اول کا غیر ہو لیکن اس سے اول کی نفی ہوتی ہو، یہ اس کا عطف ہے مصنفؒ کے قول سابق "بضد ذلک الحکم" پر یعنی معترض حکم اول کی ضد سے معارضہ نہ کرے بلکہ کسی ایسے دوسرے حکم میں معارضہ کرے جو کہ حکم اول کا مغایر ہو۔ لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کی نفی ہو جاتی ہے۔ یہ معارضۂ الحکم کی پانچویں صورت ہے جس کی نظیر امام ابو حنیفہؒ کا قول اس عورت کے بارے میں جس کو اپنے شوہر کو مر جانے کی خبر ملی تو اس نے عدت گذار کر دوسرے شخص سے شادی کر لی اور اس سے اولاد بھی ہوئی۔ اس کے بعد پہلا شوہر زندہ واپس آ گیا تو ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے ہی شوہر کی ہوگی کیونکہ وہی صحیح طور پر صاحب فراش ہے کیونکہ ان کے درمیان (بحکم شرع) نکاح قائم ہے۔ اب اگر اس پر کوئی معارضہ پیش کرے کہ یہ دوسرا شوہر فراش فاسد کا مالک ہے اور اس سے بھی وہ نسب کا مستحق ہوگا۔ اور یہ قیاس کرے کہ اگر کوئی شخص بغیر گواہ کے شادی کرے اور اس بیوی سے اولاد ہو تو یہ فراش فاسد ہونے کے باوجود شوہر سے نسب ثابت ہوتا ہے۔ تو دیکھئے اس معارضہ میں شوہر اول سے نسب کی نفی نہیں کی گئی بلکہ محض دوسرے شوہر کے لئے نسب کا اثبات ہے لیکن اس کے ضمن میں شوہر اول سے نسب کی نفی خود بخود باقی ہے کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اول سے نسب منتفی ہو۔ اس لئے کہ بیک وقت دو آدمی کے لئے ثبوت نسب ممکن نہیں۔ اب ایسی حالت میں ترجیح کا پہلو اختیار کرنا ہوگا۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ پہلا شوہر صحیح فراش کا مالک ہے اور دوسرا فاسد کا۔ اور (قاعدہ ہے کہ) صحیح راجح ہوتا ہے فاسد سے۔ اس وجہ ترجیح پر بھی مخالف یوں معارضہ کر سکتا ہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور نطفہ اسی کا ہے۔ اور (قاعدہ ہے کہ) حاضر راجح ہوتا ہے غائب پر۔ اب دونوں ترجیح کے پیش نظر مسئلہ کا فقہی پہلو نمایاں ہوگا یعنی شوہر اول کی ملک نکاح کا قیام اور صحت فراش شوہر ثانی کی موجودگی اور نطفہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے کیونکہ فاسد سے نسب کے بارے میں شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے حقیقت راجح ہوتی ہے شبہ سے۔

(۲) اور معارضہ کی دوسری قسم اصل کی علت میں ہے یعنی معارضۂ خالصہ کی دوسری قسم وہ معارضہ ہے جو کہ مقیس علیہ کی علت میں ہو مثلاً معارض یوں کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت (وہ نہیں جس کو تم نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت) دوسری شے ہے جو کہ فرع میں موجود نہیں۔ اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں اور سب کے سب باطل ہیں، جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا۔

لہ قوله غير الاول اي غير الحكم الاول الذي اثبته المعلل بان يثبت الحكم الذي اتى به السائل الحكم الذي اثبته المعلل صورة بل يكون حكما آخر في محل آخر بعده اخرى لكن فيه اي فيما اثبت بهذه المعارضة من الحكم نفي الاول اي من حيث المعنى فانه اذا ثبت احدهما لم يثبت الآخر ۱۲۔

لہ قوله نعي في المنتخب نعي بالفتح خبر مرگ كسى دادن واظهار وشهرت كردن خبر مرگ ۱۲ ۵۳ قوله بل لاثبات النسب الخ۔ وهذا حكم آخر غير الحكم الاول فالقياس ان لا يصح هذه المعارضة لان من شرطها ان يكون الحكم الذي يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا لكن تصح هذه المعارضة من حيث ان فيه نفي الاول الخ ۱۲۔

لہ قوله فيحتاج الخ۔ اي اذا تحقق المعارضة فيحتاج المجيب الى الترجيح بالدعاء على ما ذكره السائل ۔ ۱۲

وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون [illegible]
يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد
او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل
في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون
الكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل
شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا
فاسدة لانه لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل
اي في اصل وضعه ووجهه ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة
ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معاً۔

”اور معارضہ کی یہ نوع باطل ہے خواہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متعدی نہ ہو“ یہ معارضہ فی العلۃ کی پہلی قسم ہے جیسا کہ لوہے کے عوض لوہے کی بیع کی صورت میں ہماری طرف سے یہ
کہا جائے کہ موزون اور معاملہ بالجنس کی علت اس میں پائی جاتی ہے اس لئے تفاضل کے ساتھ یہ بیع جائز نہیں۔ جیسا کہ سونا اور چاندی کی بیع تفاضلاً جائز نہیں۔ تو اب سائل معارضہ پیش کرے
کہ مقیس علیہ میں علت ہمارے نزدیک (قدر و جنس نہیں بلکہ) ثمنیت ہے۔ اور یہ علت لوہے میں نہیں پائی جاتی ہے ”یا متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس کے حکم پر اتفاق ہو“ یہ معارضہ فی العلۃ
کی دوسری قسم ہے جیسے چونے کی بیع بجنسہ تفاضل کے ساتھ حرام ہونے میں گندم اور جو پر قیاس کرکے جبکہ ہم کیل اور جنس کی علت بتائیں۔ تو اس پر سائل معارضہ پیش کرے کہ مقیس علیہ میں علت
وہ نہیں ہے جسے تم نے قرار دیا ہے بلکہ علت اصل میں غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کرکے رکھنے کے قابل ہونا ہے جو کہ چونے میں مفقود ہے۔ اگرچہ یہ علت بعض دوسرے متفق علیہ فرع کی طرف
متعدی ہوتی ہے۔ مثلاً چاول اور باجرا (ایک قسم کا غلہ) وغیرہ میں ”یا اس کے حکم میں اختلاف ہو“ یعنی ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو کسی مختلف فیہ فرع کی طرف متعدی ہو یہ معارضہ فی العلۃ
کی تیسری قسم ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں سائل اس طرح معارضہ کرے کہ حنطہ اور شعیر میں حرمت تفاضل کی علت خوراک ہونا ہے جو کہ چونے میں موجود نہیں۔ البتہ یہ علت بعض ایسی فرع
کی طرف متعدی ہوتی ہے جس کے حکم میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ مثلاً میوہ جات اور مقدار کیل سے کم (مٹھی دو مٹھی) غلہ جات میں معارضہ فی العلۃ کی یہ تمام اقسام اس لئے باطل ہیں
کہ سائل جس وصف کو علت قرار دے رہا ہے وہ اس وصف کے منافی نہیں ہے جس کو معلل نے علت قرار دیا ہے کیونکہ ایک حکم متعدد علتوں سے بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اگر معارض
کی علت متعدی نہیں ہے تب تو اس کا فساد بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ تعلیل سے مقصود تعدیہ ہے۔ اور اگر علت متعدی ہو تو بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ جس حکم میں تنازع ہے اس کے ساتھ
اس معارضہ کا کوئی تعلق نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معارض کی علت فرع میں نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مستدل کا حکم ثابت نہ ہو۔
”اور جو کلام اصل میں درست ہو، یعنی اپنی اصل وضع اور حقیقت میں صحیح ہو لیکن اسے بطور مفارقت (یعنی معارضہ فی العلۃ) کے ذکر کیا جاتا ہے“ جو کہ اصولیین کے نزدیک باطل ہے تو
مترجم اس کو بطور ممانعت کے پیش کردے تاکہ بجائے فاسد ہونے کے صحیح شمار کیا جائے اور حقیقت و صورت ہر اعتبار سے مقبول ہو جائے۔

لہ قوله اعني الفواكه الخ۔ فان الفواكه وما دون الكيل الشرعي اي نصف صاع كالحفنة والحفنتين ليس فيها الربوا عندنا بل ليست بكيلية ولا موزونة وعند الشافعي فيها الربوا ۱۲۔
لہ قوله لا ينافي الخ۔ فان معارضة المعلل لا تتحقق فالعلة التي ادعاها السائل للمعارض وان لم توجد في الفرع لكن وجود العلة التي ادعاها المعلل في الفرع كاف لاثبات الحكم فيتم
قياسه وقال صاحب التلويح ان مقصود المعارض ابطال وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل من الوصفين مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا
يصح الجزم باستقلال علة المعلل او المعارض فيحصل غرضه فيحصل معارضة فتأمل ۱۲

تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها[1] الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلابد ان يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيأته معا مثاله ما قال الشافعيؒ في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله[2] فلا يصح القياس وهذا الفرق هو معارضة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي[3] كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان نورده نحن على سبيل الممانعة ونقول لا نسلم[4] ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في الاعتاق تبطل اصلا مما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة۔

یہاں معارضہ کے سلسلہ میں مفارقہ کے اس قاعدہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ اصولیین کے یہاں معارضہ فی العلۃ ہی کا نام مفارقہ ہے۔ کیونکہ سائل اپنے معارضہ میں ایسی علت پیش کرتا ہے جس سے اصل اور فرع میں فرق ظاہر ہو جاتا ہے مگر فرق کا یہ اعتراض اکثر اہل اصول کے نزدیک فاسد ہے۔ پس اگر سائل مفارقہ کے طرز پر کوئی اعتراض کرے جو فی نفسہ نہایت معقول و مقبول ہے۔ تو اس کے عنوان کو بدل کر "ممانعت" کے انداز میں پیش کرنا چاہیئے تاکہ یہ اعتراض اپنے مادہ اور صورت ہر لحاظ سے مقبول ہو جائے۔ مثلاً امام شافعیؒ کا یہ قول کہ اگر راہن، مرہونہ غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ کیونکہ راہن کا یہ فعل عتق ایسا تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے اس لئے یہ عتق بھی باطل ہوگا جیسا کہ اس کی بیع باطل ہوتی ہے۔ احناف میں سے جو مفارقت کو جائز رکھتے ہیں وہ اس کے جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اعتاق بیع کی مانند نہیں ہے۔ اس لئے کہ بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور عتق میں فسخ کا احتمال نہیں ہے۔ اس لئے ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں۔ یہ فرق درحقیقت اصل کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معارض یہ کہتا ہے کہ وقوع بیع کے بعد اس کا محتمل فسخ ہونا ہی عدم جواز بیع کی علت ہے تو یہ سوال اگرچہ بذات خود معقول ہے لیکن چونکہ سائل نے اس کو مفارقت کے طرز پر پیش کیا ہے اس لئے یہ قابل قبول نہیں ہے لہٰذا ہمارے لئے مناسب یہ ہے کہ اسے بطور ممانعت پیش کریں اور اس طرح کہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعتاق مثل بیع کے ہے اس لئے کہ بیع ایسے تصرفات میں سے ہے جس کے انعقاد کے بعد فسخ جائز ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے (مرتہن کا حق انعقاد بیع کو باطل نہیں کرتا ہے۔ اور عتق ان تصرفات میں سے ہے جس کے ثابت ہونے کے بعد فسخ جائز نہیں۔ اور تم تو راہن کے تصرف عتق کو اصل ہی سے باطل قرار دے رہے ہو حتی کہ مرتہن اگر اجازت بھی دے تب بھی تمہارے نزدیک وہ عتق نافذ نہیں ہوگا (جس سے لازم آتا ہے کہ فرع میں اصل کا حکم بدل جائے۔ وھو باطل) مصنفؒ جبکہ معارضہ کی تفصیلات سے فارغ ہو چکے تو اب اس کے دفعیہ کے بیان کا آغاز کرتے ہیں۔ چنانچہ کہا۔ اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس سے چھٹکارے کا راستہ ترجیح ہے یعنی دونوں معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر اس طرح ترجیح دینا کہ معارضہ دفع ہو جائے۔

---

[1] قوله يقع بها الفرق الخ فانه يقول السائل ان علة الحكم في الاصل وصف كذا وهذا الوصف موجود في الاصل ومعدوم في الفرع [2] قوله لا يحتمله الخ فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينفذ فيه العتق لازما ١٢ [3] قوله هي كونه محتملا الخ وهذه العلة لا توجد في الفرع اي الاعتاق ١٢

[4] قوله لا نسلم ان الاعتاق كالبيع الخ. تقريره ان الاصل بهذا البيع فان اريد ان حكم الاصل بهذا البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن المرهون التوقف وان كان حكم الاصل توقف على اجازة المرتهن فحكم الفرع الى او عينه اي البطلان فلان يكون الحكمان متماثلين فكيف يصح القياس وان ادعيتم ان التوقف على اجازة المرتهن فلا يمكن فان العتق غير محتمل فسخه فان السيد اولى بل ولا فسخ بعده وقوله لا ينفسخ ١٢

فان لم یات المجیب الترجیح صار منقطعا وان یأت له فللسائل ان یعارضه بترجیح اخر وهذا حکم المعارضة فی القیاس واما المعارضة فی النقلیات فقد مضی بیانها وهو عبارة عن فضل احد المثلین علی الاخر وصفا[1] ای بیان فضل احد المثلین ولا یکون تعریفا للرجحان لا للترجیح ومعنی قوله وصفا ان لا یکون ذلك الشیء الذی یقع به الترجیح دلیلا مستقلا بنفسه بل یکون وصفا للذات غیر قائم بنفسه ولهذا لا یترجح شهادة العادل علی شهادة الفاسق ولا یترجح شهادة اربعة علی شهادة مثنی حتی[2] لا یترجح القیاس علی قیاس یعارضه بقیاس اخر ثالث یؤیده لانه یصیر کان فی جانب قیاسا وفی جانب قیاسین وکذا الحدیث لا یترجح علی حدیث یعارضه بحدیث ثالث یؤیده والکتاب لا یترجح علی ایة تعارضه بایة ثالثة تؤیده وانما یترجح کل واحد من القیاس والحدیث والکتاب بقوة فیه فیکون الاستحسان الصحیح الاثر مقدما علی القیاس الجلی الفاسد الاثر والحدیث الذی هو مشهور مقدما علی خبر الواحد والکتاب الذی هو محکم قطعی مقدما علی ما هو ظنی وکذا صاحب الجراحات لا یترجح علی صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا جراحة واحدة وجرحه اخر جراحات متعددة ومات المجروح بهما کانت الدیة[3] بین الجارحین سواء بخلاف ما اذا کان جراحة احدهما اقوی من الاخر اذ ینسب الموت الیه بان قطع واحد ید رجل والاخر حز رقبته کان القاتل هو الحاز اذ لا یتصور الانسان بدون الرقبة ویتصور بدون الید۔

اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا، اور اگر وجہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری وجہ ترجیح پیش کرکے اس کا معارضہ کرے واضح رہے کہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا یہ طریقہ ہے اور نصوص کے درمیان معارضہ دفع کرنے کے طریقہ کا بیان (مبحث التعارض میں) گذر چکا ہے۔ اور ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا۔ (یہاں مصنف کی عبارت «فضل احد المثلین» میں مضاف محذوف ہے یعنی «بیان فضل احد المثلین» ورنہ یہ تعریف «رجحان» کی ہو جائے گی «ترجیح» (یعنی اثبات رجحان) کی نہیں ہوگی۔ اور مصنف کا قول «وصفا» سے مراد یہ ہے کہ جس بات سے ترجیح دی جارہی ہو وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے۔ اسی وجہ سے عادل کی شہادت فاسق کی شہادت پر وصف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت (کثرت دلیل کی بنا پر) دو آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ایک قیاس کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس کے معارض پر اور (تیسرے) کسی قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ایک جانب ایک قیاس ہے اور دوسری جانب دو قیاس ہیں (جس سے دلیل میں تو اضافہ ہوا مگر وصف مرجح نہیں پایا گیا)۔ یہی حال حدیث کا ہے کہ اس کی معارض حدیث پر تیسری کسی مؤید حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ اور کتاب کا بھی کہ اس کی معارض آیت پر تیسری ایک مؤید آیت کی بنا پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ ہاں ترجیح حاصل ہوگی، قیاس، حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو بسبب قوت کے جو خود اس میں موجود ہو۔ لہٰذا ایسا استحسان جس کی تاثیر صحیح ہے وہ راجح ہوگا اس قیاس جلی پر جس کی تاثیر فاسد ہے۔ اور حدیث مشہور راجح ہوگی خبر واحد پر۔ اور کتاب اللہ کی وہ آیت جس کا مفہوم محکم اور قطعی ہے راجح ہوگی اس آیت پر جس کا مفہوم ظنی ہے۔ اسی طرح چند زخم لگانے والے کو ترجیح نہیں ہوگی ایک زخم لگانے والے پر، مثلاً کسی کو ایک شخص نے ایک ہی زخم لگایا اور دوسرے نے متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں وہ شخص مر گیا تو دیت دونوں پر برابر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی، مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن مار دی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہتا ہے۔

---

[1] قوله ای بیان الخ فیحصل بهذا البیان فضل فی النتیجة بالنسبة الی نتیجة الدلیل الاخر فیعمل بها وهذا دفع دخل وهو ان فضل احد المثلین علی الاخر وصف رجحان فکیف فسر به الترجیح وحاصل الدفع ان المضاف فی الکلام محذوف [2] قوله حتی لا یترجح القیاس الخ فان القیاسین والحدیثین او الایتین متساویان فی افادة الحکم لقیاس وحدیث وایة وقیل ان الحدیثین اذا کانا صحابیا کان خبران یفسد باب تاویل رجحان علی حدیث یعارضهما فلا بد من ان یکون التاویل وهذا الترجیح فی الحقیقة انما هو نظر قوة الدلیل بالنظر الی انه بمنزلة دلیلین [3] قوله کانت الدیة بین الجارحین سواء ای علی عاقلتهما وهذا فی جراحة الخطاء واما فی جراحة العمد فیقتص منهما اذا مات المجروح لان القصاص لا یقبل التجزی ۱۲۔

وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورته دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعيؒ يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعيؒ ومايقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العدل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى[1] وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعيؒ مخصوص في الصوم بخلاف[2] التعيين الذي اوردناه فقد تعدى الى الودائع والمغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اي اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة۔

"وعلى هذا القياس فروخت شدہ حصۂ مشترک میں اگر شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جن کے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر ہوں گے" شفعہ کے مستحق ہونے میں محض حصہ کی زیادتی کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ صورت مسئلہ اس طرح سمجھئے مثلاً ایک مکان کی ملکیت میں تین آدمی شریک ہیں۔ ایک کا چھٹا حصہ دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ثلث۔ تو نصف والے نے اپنا حصہ بیچ دیا۔ باقی دونوں نے اس پر شفعہ کا دعوی کردیا تو ہمارے نزدیک فروخت شدہ حصہ دونوں کو برابر نصف نصف شفعہ میں مل جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیع کو تین حصہ کرکے (سدس والے کو ایک حصہ اور ثلث والے کو دو حصہ) دیا جائے گا کیونکہ شفعہ ملک کے منافع میں سے ہے اس لئے ملکانہ حصہ کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ اگرچہ ہمارے نزدیک شفعہ جوار کا بھی یہی حکم ہے لیکن اس مسئلہ کو مصنفؒ نے شریکانہ حصہ میں اس لئے فرض کیا تاکہ امام شافعیؒ کا اختلاف بھی نمایاں ہوسکے (کیونکہ وہ شفعہ جوار کے قائل نہیں)۔ "اور جن امور سے ترجیح حاصل ہوتی ہے" یعنی ترجیح ایک قیاس کی دوسرے پر "وہ چار ہیں (۱) قوت تاثیر سے" جیسے قیاس کے مقابلہ میں استحسان "کہ استحسان کا اثر زیادہ قوی ہے اس لئے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس شاہد میں عدالت زیادہ پائی جائے وہ راجح ہو اس شاہد پر جو عادل تو ہے مگر اس سے کم۔ کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے (حالانکہ کوئی بھی مراتب عدالت سے ترجیح کا قائل نہیں) تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدالت میں کمی زیادتی کے اختلاف کو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ عدالت کی حقیقت ممنوعات شرعیہ سے اجتناب یعنی کبائر سے کلی احتراز اور صغائر پر اصرار نہ کرنا۔ اور یہ ایک منضبط شدہ درجہ ہے جس میں تفاوت کا امکان نہیں۔ ہاں اختلاف اور تفاوت اگر ہے تو تقوی اور ورع میں ہے (جس کی حقیقت سے واقف ہونا متعذر ہے اس لئے اس پر شہادت بھی مبنی نہیں ہے) "(۲) قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے" یعنی ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے "جیسا کہ صوم رمضان کے بارے میں ہمارا یہ قول کہ یہ متعین ہے" اللہ تعالی کی جانب سے اس لئے بذریعہ نیت متعین کرنا بندہ پر واجب نہیں "یہ راجح ہے شوافع کے اس قول سے کہ یہ فرض روزہ ہے" اس لئے اس میں تعیین نیت واجب ہے جیسے قضاء روزے میں تعیین واجب ہے "کیونکہ یہ" یعنی وصف فرضیت جس کو امام شافعیؒ نے علت قرار دیا ہے "مخصوص ہے روزے کے ساتھ بخلاف تعیین کے" جس کو ہم نے سقوط تعیین کی علت قرار دیا ہے "کہ اس کا تعدیہ پایا جاتا ہے مال ودیعت، غصب اور بیع فاسد میں رد مبیع کی طرف" یعنی جب امانت یا غصب کا مال مالک کو واپس کرے یا بیع فاسد میں مبیع بائع کے حوالہ کرے تو جس طرح بھی ادا کرے گا بری الذمہ ہوجائے گا۔

---

[1] قوله في التقوى فان المتقي من يتقي عن المنهيات والاتقى من يتقي عن الشبهات والمباحات حذرا عن الوقوع في المنهيات ۱۲ [2] قوله بخلاف التعيين الخ فان التعيين تاثيره في جميع الفروض التعيينة حيث لا يشترط التعيين فيها فاذن قد تعدى الخ والمراد بالتعيين التعيين بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ۱۲

ولا يشترط تعيين الدافع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى لان
ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد
الفرضية اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد
بكثرة اصوله اى اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول يترجح هذا على الاول والمراد
بالاصل المقيس عليه ولا يكون[1] هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة[2] وجوه الشبه لشئ فان هذه وجوه
فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة و
التيمم بخلاف قول الشافعىؒ انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند عدمه وهو العكس اى اذا كان
وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد حينئذ هو الوجود عند الوجود فقط و
الانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه[3] ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا
فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعىؒ انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن
تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره۔

اس واپسی میں تعیین نیت کی کوئی شرط نہیں کہ یہ چیز بحیثیت ودیعت یا غصب یا بیع فاسد کے واپس کر رہا ہے۔ کیونکہ تعیین محل کی وجہ سے جہت ادا خود بخود متعین ہے دوسری جہت کا احتمال نہیں لہٰذا تعیین کا اپنے حکم کے ساتھ لازم ہونا، فرضیت کا اپنے حکم کے ساتھ لزوم کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔ ترجیح کی اس توجیہ پر (شوافع) کی جانب سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ سوال تو اس وقت وارد ہوتا جبکہ "محض فرضیت" کو وہ علت قرار دیتے لیکن جب وہ "فرضیت صوم" کو علت قرار دیتے ہوں تو پھر اس کے مقابلہ میں رد ودیعت، مغصوب اور بیع فاسد کے مسئلہ کو لانا بالکل نامناسب ہے۔ (۲) کثرت اصول سے۔ یعنی جب کسی قیاس کا شاہد ایک اصل (مقیس علیہ) ہو اور دوسرے قیاس کے شاہد دو یا اس سے زائد اصول ہوں۔ تو یہ قیاس راجح ہوگا پہلے قیاس سے۔ یہاں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے۔ اور یہ کثرت اصول درحقیقت ادلہ قیاسیہ کی کثرت یا کسی شئی کے ساتھ جہت مشابہت میں تعدد کے قبیل سے نہیں ہے۔ کیونکہ ان امور سے ترجیح دینا باطل ہے۔ اور (قیاس و علت ایک ہوتے ہوئے اصول کثیرہ کے پیش نظر نفس وصف میں قوت تاثیر زیادہ ہونے کے سبب سے) کثرت اصول صحیح اور معتبر ہے جیسا کہ مسح راس میں ہمارا یہ قول کہ یہ مسح ہے اس لئے اس میں تثلیث مسنون نہیں۔ تو ہمارے اس قیاس کی اصل متعدد ہیں مسح خف، مسح جبیرہ اور مسح فی التیمم۔ بخلاف امام شافعیؒ کے قیاس کے کہ مسح راس وضو میں رکن ہے۔ اس لئے تثلیث سنت ہوگی کہ اس کی اصل سوائے غسل اعضاء کے اور کوئی نہیں ہے۔ (۳) اور عدم حکم سے وصف معدوم ہونے کی حالت میں، اور اسی کو عکس کہتے ہیں۔ یعنی جس وصف میں اطراد و انعکاس دونوں ہوں وہ راجح ہے اس وصف پر جس میں محض اطراد ہو اور انعکاس نہ ہو۔ یہاں اطراد سے مراد یہ کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو۔ اور انعکاس کے معنی یہ ہیں کہ جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو۔ مثلاً مسح راس میں ہمارا یہ قول کہ یہ مسح ہے اس لئے اس کی تکرار مسنون نہیں۔ تو اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسح نہیں اس کی تکرار مسنون ہے جیسا کہ غسل وجہ وغیرہ۔ اس کے برخلاف امام شافعیؒ کا قول کہ یہ رکن ہے اس لئے اس کی تکرار سنت ہے۔ یہ قیاس منعکس نہیں ہو سکتا ہے کہ "جو رکن نہ ہو اس کی تکرار سنت نہیں" کیونکہ وضو میں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں۔ تاہم ان میں تکرار مسنون ہے۔

---

[1] قوله فلا يناسب الخ لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم وحتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية كذا قال ابن الملكؒ ۱۲ [2] قوله ولا يكون هذا الخ۔ لما زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعىؒ ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان هذا الترجيح بمنزلة الترجيح بكثرة العلة فان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وهو لا يعتبر دفع الشارح زعمهم بقوله ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية فانه انما يكون كذلك اذا كان لكل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى المؤثر اى العلة واحد الا ان الاصول كثيرة يحصل بكثرتها زيادة قوة فى نفس الوصف فان فى كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم محمد ۱۲

[3] قوله او كثرة وجوه الخ۔ اى لا يكون هذا من قبيل كثرة وجوه الشبه فانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه واحدا وههنا قد تعدد المقيس عليه ۱۲

[4] قوله فانه ينعكس اى بالعكس بالنقيض الى قولنا ما لا يكون مسحا الخ ثم اعلم ان هذا لازم العكس والعكس ما يسن تكراره لا يكون مسحا ۱۲

ير اد ان يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان
بالذات احق منه فى الحال اى من الرجحان الحاصل فى الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها فى الوجود ولا ظهور
للتبع فى مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشى تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل
شاة رجل ثم ذبحها وطبخها[1] وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا
ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغى ان يأخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ
والشى كانا من الغاصب ينبغى ان يأخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان
الصنعة[2] قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك فى العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب فى
الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر فى ظاهر الحال
بالعكس اذا كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعىؒ واشار اليه المصنفؒ بقوله وقال الشافعىؒ صاحب
الاصل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعىؒ على ظاهره وجرينا[3] على الدقة ولما فرغ
من بيان الترجيحات الصحيحة شرع فى الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا
وذهب الى صحة كل منها الامام الشافعىؒ۔

اب مصنف یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر ترجیح میں بھی تعارض واقع ہو جائے تو کیا حکم ہوگا؟ مصنف اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا "اور جب ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو مثلاً قیاس کے دو اصل
ہوں اور ان دونوں میں تعارض پایا جائے" تو ترجیح بالذات پائی جاوے وہ ترجیح کا زیادہ مستحق ہے اس وجہ سے جو وصف میں ہو" یعنی جو وجہ ترجیح حاصل ہو وصف میں، کیونکہ وصف تو
ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے" اپنے وجود میں۔ اور متبوع کے مقابلہ میں تابع کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے" اسی وجہ سے مالک کا حق گوشت سے منقطع ہو جاتا ہے پکانے یا
بھون لینے سے" یہ تفریع ہے مذکورہ قاعدہ پر۔ یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر لی پھر اسے ذبح کر کے پکا لیا یا بھون لیا تو ہمارے نزدیک مالک کا حق اس بکری سے منقطع
ہو جائے گا۔ اور غاصب ضامن ہوگا اس کی قیمت کا مالک کے لئے کیونکہ یہاں ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہے اگر اس بات پر نظر کی جائے کہ اصل بکری مالک کی تھی تو مناسب معلوم ہوتا ہے
کہ وہ بھنی ہوئی بکری کو لے لے اور غاصب کو نقصان کا ضامن بنائے۔ اور اگر غاصب کے پکانے اور بھوننے پر نظر ڈالی جائے (کہ اس نے بکری میں ایک قیمتی صنعت کا اضافہ کیا ہے) تو
مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس پکائی ہوئی بکری کو رکھ لے اور مالک کو بکری کی قیمت ادا کر دے۔ لیکن (غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ) حق مالک کی رعایت کے مقابلہ میں غاصب کے حق
کی رعایت کرنا زیادہ راجح ہے، کیونکہ غاصب کی صنعت (اور اضافہ عمل) ہر لحاظ سے بذاتہ قائم ہے اور بکری کا بعض وجوہ سے فنا ہو چکی ہے" تو مالک کا حق عین بکری میں من وجہ ثابت
ہے اور من وجہ ثابت نہیں اور پکانے کی صنعت میں غاصب کا حق (بلا تغیر) من کل الوجوہ ثابت ہے۔ اس نکتہ نظر سے غاصب کی صنعت بمنزلہ ذات ہے اور عین بمنزلہ وصف ہے۔
اگرچہ بظاہر حال اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے کہ بکری کا بچہ اصل تھی اور پکا کر تیار کرنا اس کے لئے وصف ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے چنانچہ مصنفؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا اپنے
اس قول میں "اور فرمایا امام شافعیؒ نے صاحب اصل یعنی مالک زیادہ مستحق ہے کیونکہ غاصب کی صنعت، مصنوع (یعنی بکری) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے" تو امام شافعیؒ
نے ظاہر پر عمل کیا اور احناف نے مسئلہ کی باریکی پر عمل کیا۔ مصنفؒ صحیح وجوہ ترجیح کے بیان سے فارغ ہو کر اب فاسد وجوہ ترجیح کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا "اور
ترجیح دینا کثرت مشابہت، عموم وصف اور قلت اوصاف سے ہمارے نزدیک فاسد ہے" لیکن امام شافعیؒ نے ان تینوں میں سے ہر ایک سے ترجیح دینے کو صحیح قرار دیا ہے۔

---

[1] قوله وطبخها الخ۔ انما قيد بهذا لانه لو ذبح الغاصب الشاة ولم يطبخ ولم يشو فالمالك بالخيار ان شاء ضمن الغاصب قيمتها وسلمها اليه وان شاء اخذها وضمنه النقصان لان الغاصب لم يحدث فيها صنعة يتقوم بها فلم يبطل حق المالك لكن المالك مخير ان شاء نظر الى جهة الهلاك فيضمن الغاصب القيمة وان شاء نظر الى جهة قيام المال فياخذ الشاة ويضمن الغاصب النقصان كذا قيل ۱۲۔ [2] قوله لان الصنعة التى هى حق الغاصب قائمة بذاتها اى موجودة من كل وجه لانها باقية على الوجه الذى حدثت بلا تغير وهذا هو المراد بالقيام بالذات وليس المراد بالقيام بالذات ما هو الذى يكون للعين فان الصنعة ليست عينا ۱۲۔

[3] قوله وجرينا على الدقة فنقول ان التابعية لا تبطل حق صاحب التابع فالحق فى التابع محترم باق من كل وجه وحق صاحب الاصل هالك من وجه فرجحنا حق صاحب التابع اى الغاصب فتأمل ۱۲۔

فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من
كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما للاخر وحل نكاح حليلة كل منهما للاخر وقبول شهادة كل منهما للاخر
فالحاقه بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس اخر وقد عرفت
ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة و
الكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة
فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون
ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر
والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح بالتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين
اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع في بحث انتقال المعلل الى كلام
اخر بعد الزامه اي اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط
على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال۔

پھر غلبۂ اشباہ کی مثال شوافع کا یہ کہنا کہ بھائی کی مشابہت والد اور ولد کے ساتھ محض محرمیت کی قرابت کے لحاظ سے ہے اور چچیرے بھائی کے ساتھ متعدد وجوہ سے مشابہت ہے مثلاً (۱) جس طرح چچیرے بھائی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اسی طرح اپنے حقیقی بھائی کو بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ (۲) جس طرح چچیرے بھائی کی بیوی سے علیحدگی کے بعد شادی کرنا جائز ہے اسی طرح اپنے بھائی کی بیوی سے بھی فرقت کے بعد شادی کرنی جائز ہے۔ (۳) چچیرے بھائی کے حق میں جس طرح شہادت مقبول ہے اسی طرح اپنے بھائی کے حق میں بھی شہادت مقبول ہے۔ جب مشابہت کثیر ہوئی تو اس وجہ سے بھائی کو (دوسرے احکام میں) چچیرے بھائی کے ساتھ لاحق کرنا راجح اور اولیٰ ہے۔ لہٰذا اگر ایک بھائی اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ (جیسے چچیرے بھائی کے مالک ہونے سے آزاد نہیں ہوتا ہے) اور ہمارے نزدیک غلبۂ اشباہ سے ترجیح دینا ایک قیاس سے دو قیاس کو ترجیح دینے کے حکم میں ہے۔ جس کا بطلان آپ کو معلوم ہو چکا ہے۔ اور عموم وصف کی مثال شوافع کا یہ کہنا کہ حرمت ربوا کی علت میں وصف طعم کا اعتبار راجح ہے قدر وجنس کے مقابلہ میں۔ کیونکہ طعم ہونے کا وصف قلیل یعنی ایک مٹھی دو مٹھی اور کثیر یعنی مقدار کیل سب کو شامل ہے اور کیل کی علت (قلیل کو شامل نہیں) صرف کثیر میں پائی جاتی ہے۔ یہ وجہ ترجیح ہمارے نزدیک باطل ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جبکہ نص کی تعلیل علت قاصرہ سے (جو کسی فرع میں بھی نہیں پائی جاتی ہے) جائز ہے۔ تو پھر خصوص پر عموم کی ترجیح کا اعتبار کہاں رہا؟ علاوہ ازیں علت بمنزلۂ نص کے ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نص خاص راجح ہے نص عام پر (کیونکہ ان کے نزدیک خاص قطعی اور عام ظنی ہے)۔ تو علت کے بارے میں بھی اسی طرح ہونا مناسب ہے (کہ عام پر خاص کی ترجیح ہو)۔ اور قلت اوصاف کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ (بعض اشیاء میں) تنہا طعم (اور بعض میں) تنہا ثمنیت کو علت قرار دینے میں وصف کی قلت پائی جاتی ہے۔ اس بنا پر اس کو مجموعۂ قدر وجنس کی علت پر فضیلت ہوگی لیکن ہمارے نزدیک اس کو وجہ ترجیح قرار دینا باطل ہے کیونکہ ترجیح تو قوت تاثیر کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور قلت وکثرت کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے بسا اوقات دو جزء سے مرکب علت کی تاثیر زیادہ قوی ہوتی ہے بہ نسبت ایک جزء والی بسیط علت کے۔ مذکورہ وجوہ دفع کے ذریعہ جب علت کی تردید ثابت ہو جائے۔ یہاں سے معلل پر الزام قائم ہو جانے کے بعد دوسرے عنوان کلام کی طرف اس کے منتقل ہونے کی بحث شروع ہو رہی ہے۔ یعنی جب علل طردیہ اور مؤثرہ کا دفع یا صرف علل طردیہ کا دفع جیسے بعض اصولیین کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے ثابت ہو جائے تو معلل کو انجام کار انتقال کلام سے کام لینا پڑتا ہے۔ یعنی معلل اپنے مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے بالآخر دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

۱؎ قوله فلا يعتق على الاخ الخ اي فلا يعتق الاخ على الاخ اذا ملكه كما لا يعتق ابن عم رجل عليه اذا ملكه وعندنا العلة للعتق القرابة المحرمية فانها تقتضي الاحسان فالاخ يعتق على الاخ اذا ملكه ولا يعتق رجل على ابن عمه اذا ملكه لعدم تحقق العلة ۱۲ ۲؎ قوله بمنزلة ترجيح احد القياسين الخ فان كل شبه بمنزلة علة فكثرة الاشباه كثرة العلل ولا تعتبر الكثرة في جانب العلة وفي جانب القياس وهذا الترجيح باطل على ما مر بيانه في دفع المعارضة ۱۲ ۳؎ قوله ولان الوصف اي العلة بمنزلة النص الخ ولان مساواتها للنص في التاثير فلا دخل في العموم والخصوص ۱۲
۴؎ قوله من علة ذات جزء الخ وفيه مسامحة فان الشيء كيف يكون ذا جزء واحد والاولى ان يقول من علة بسيطة ۱۲

وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل فى الصبى المودع مالا انه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك[1] بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة[2] اخرى يثبت بها العلة الاولى اعنى التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان[3] الكتابة عقد معاوضة يحتمل[4] الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل ايضا بموجبه اذ عندى عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم اخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعنى احتمال الكتابة لفسخ الحكم الاخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى كما فى المسألة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عندى هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا فى الرق مثله فهذا انتقال الى حكم اخر وعلة اخرى كما ترى۔

اس انتقال کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) یا تو وہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو تاکہ اس کے ذریعہ پہلی علت کو ثابت کرے۔ جیسا کہ نابالغ بچہ کے پاس مال امانت رکھنے کے سلسلے میں معلل اولاً اس طرح علت بیان کرے کہ اگر بچہ مال امانت ہلاک یا ضائع کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ تو امانت رکھنے والے ہی کی طرف سے اس کے ہلاک کرنے پر مسلط (اجازت یافتہ) تھا۔ جس پر معترض کی جانب سے اگر یہ نقض وارد ہو کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ بچہ مال ہلاک کرنے پر مسلط تھا۔ بلکہ اس کو تو حفظ مال کا ذمہ دار بنایا گیا تھا۔ تو معلل دوسری ایسی علت کی طرف منتقل ہو جائے جس سے پہلی علت یعنی تسلط علی الاستہلاک حتمی طور پر ثابت ہو جائے۔ (مثلاً یوں کہے کہ بچہ ناقص العقل ہے اسے حفظ مال کی صلاحیت نہیں۔ یہ جانتے ہوئے اس کے پاس امانت رکھنا گویا اپنے مال کو بربادی کے حوالہ کرنا ہے۔) (۲) یا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو اور علت وہی رہے جو پہلے بتائی تھی۔ مثلاً اپنے ایسے عبد مکاتب کو جس نے اب تک کچھ بھی بدل کتابت ادا نہ کیا ہو، کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہونے پر یہ علت بیان کرے کہ یہ ایسا ایک عقد معاوضہ ہے جو اقالہ سے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے پر فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا اسے کفارہ کے مصرف میں لانا ناجائز ہوگا جس پر اگر معترض یوں کہے کہ ہم بھی تو اس تعلیل کے موجب کے قائل ہیں کہ مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنے سے نفس عقد کتابت مانع نہیں ہے۔ بلکہ عقد کتابت کی وجہ سے اس غلام کی غلامی میں جو نقصان پیدا ہو گیا ہے وہی مانع ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزادی کا مستحق بن گیا ہے۔ تو معلل اس حکم سے عدول کرکے علت سابقہ سے دوسرے ایک حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہو جائے اور یہ کہے کہ عقد کتابت غلام کی غلامی میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ کیونکہ اگر ایسے نقصان کا موجب ہوتا تو اس عقد کا فسخ جائز نہ ہوتا اس لئے کہ رقیت میں نقصان کے معنی یہ ہیں کہ من وجہ حریت ثابت ہو جائے اور حریت کسی لحاظ سے بھی ثابت ہو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ تو دیکھو! معلل نے پہلی علت یعنی "عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے" سے دوسرے ایک حکم کو ثابت کر دیا کہ وہ رقیت میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ (۳) یا وہ دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہو۔ جیسا کہ اسی مذکورہ مسئلہ میں جبکہ معترض کہے کہ ہم نہیں کہتے کہ نفس عقد کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے بلکہ رقیت (غلامی) کا نقصان مانع ہے تو اس کے جواب میں معلل دوسری علت بتائے کہ یہ عقد کتابت بھی بندوں کے درمیان دوسرے عقود (مثلاً بیع العبد بخیار الشرط و اجارۃ العبد) کی طرح ایک عقد ہے لہٰذا جس طرح دوسرے عقود موجب نقصان رقیت نہیں ہے اسی طرح عقد کتابت بھی موجب نقصان نہیں ہوگا۔ اس تعلیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی۔

---

[1] قوله الى علة اخرى وهو ان الصبى ناقص العقل وغير مكلف وهو لا يبالى عن الاستهلاك والمودع مع هذا العلم لما اودع الصبى فقد رضى بالاستهلاك فكانه سلط على الاستهلاك ۱۲۔

[2] قوله من حكم الى حكم الخ۔ ويشترط ان يكون هذا الحكم الآخر المنتقل اليه دخل فى اثبات مطلوب المعلل ۱۲ [3] قوله بان الكتابة عقد معاوضة فان العبد يعطى نقدا او يفك رقبته وهذا مستحق بقول

المعلل ۱۲ [4] قوله يحتمل الفسخ باتفاق الى عند القاضى بخلاف العتق بمدة الاستيلاد وغيرهما لا يحتمل الفسخ فلم يجز اعتاق المدبر وام الولد عن الكفارة ۱۲ ۔

او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير فى المسائل الشرعية لهذا قال وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث فى مجلس المناظرة ولا يتم ذلك فى الرابع لان العلل غير متناهية فى نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم عليه السلام قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال نمرود انا احيى واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحاجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مرادها فساغ للخليل ان يقول هذا ليس باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحى بقبض الروح من غير آلة وتحيى الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتأملون فى حقائق المعانى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز۔

" (۴) یا حکم اول ثابت کرنے کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو سعلت اولی ثابت کرنا پیش نظر نہ ہو" لیکن مسائل شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا " یہ تمام وجوہ انتقال صحیح ہیں سوائے چوتھی وجہ کے " کیونکہ دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونا اس لئے جائز رکھا گیا کہ مجلس مناظرہ ہی میں بحث ختم ہو جائے مگر چوتھی صورت تسلیم کر لینے سے یہ بات پوری نہیں ہوتی کیونکہ نفس الامر میں علل کی کوئی انتہا نہیں۔ پس اگر بعینہ حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علتوں کی طرف منتقل ہونے کو ہم جائز رکھیں تو ایک سلسلہ غیر متناہی لازم آئے گا اور بحث کبھی ختم نہ ہو گی۔

اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود لعین کے سامنے جب وجود باری تعالیٰ پر حجت قائم کی تو اسی حکم کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف آپ منتقل ہو گئے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اولاً یہ دلیل پیش کی " میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے " اس پر نمرود نے کہا " میں بھی تو جلاتا ہوں اور مارتا ہوں " اور اس دعوی کے اثبات کے لئے دو قیدیوں میں سے ایک کو تو چھوڑ دینے اور دوسرے کو قتل کرنے کا حکم دے دیا جس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دعوی اثبات الٰہ کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہو گئے اور فرمایا " بلاشبہ اللہ تو آفتاب ہے سورج کو مشرق سے اب تو لے آ اس کو مغرب کی طرف سے " تب حیران رہ گیا نمرود اور چپ ہو گیا۔

مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا اپنے اس قول سے کہ " حضرت ابراہیم خلیل اللہ کا مناظرہ نمرود لعین کے ساتھ اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ آپ کی پہلی دلیل حق اور لازم تھی " لیکن ملعون نے اس کی مراد ہی کو نہیں سمجھا تو اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے یہ فرمانا ممکن تھا کہ تو نے جو کچھ کر دکھایا اس کا نام زندہ کرنا اور مارنا نہیں ہے بلکہ یہ تو قید سے چھوڑنا اور قتل کرنا ہوا۔ اگر تو حقیقۃً مارتا ہے اور جلاتا ہے تو لازم ہے تجھ پر کہ کسی آلہ کی مدد کے بغیر قبض روح کر کے زندہ کو مار دے اور مردوں میں حیات واپس کر کے ان کو زندہ کر دے۔ لیکن جاہل اور نادانوں کے اشتباہ دور کرنے کی غرض سے آپ نے اس دلیل ہی کو چھوڑ دیا کیونکہ نمرود اور اس کے ساتھی سب ظاہر پرست تھے۔ دقیق حقائق کو سمجھنے کی ان میں صلاحیت ہی نہیں تھی۔ اس لئے دوسری ایک واضح دلیل آپ نے پیش کر دی جس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ تھا تاکہ مجلس مناظرہ جلد ختم ہو جائے اور وہ اپنے عجز کے اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائیں۔

---

۵۱ قولہ بعینہ ای الحکم الاول و اثبات علتہ بعینہ ثم تخریج مما التزم ۱۲ ۵۲ قولہ فقال ابراہیم الخ اثبات ربوبیۃ الاٰلہ وابطال ربوبیۃ نمرود ۱۲ ۵۳ قولہ فبہت فی منتہی الارب بہت بہتا وبہت بہوتا مبہوت کرفتہ عاجز شد و متحیر ماند ۱۲ ۵۴ قولہ فاجاب المصنفؒ الخ۔ ویمکن ان یجاب عنہ بان قول الخلیل صلوات اللہ علیہ ربی الذی یحیی ویمیت لیس استدلالا علی نفی ربوبیۃ نمرود بل ہو دعوی والدلیل علی نفی ربوبیتہ واثبات الوہیۃ الالٰہ الحق قولہ علیہ السلام فان اللہ یاتی بالشمس من المشرق فأت بہا من المغرب فلیس ہہنا انتقال من حجۃ الی حجۃ اخری تامل ۱۲ ۵۵ قولہ ومحاجۃ الخلیل علیہ السلام مع اللعین والصواب ومحاجۃ الخلیل اللعین کذا قیل ۱۲۔ ۵۶ قولہ لازمۃ حقۃ لازمۃ وسالمۃ عن المنع او المعارضۃ التی عارض بہا نمرود ۱۲ ۵۷ قولہ فساغ فی منتہی الارب ساغ لہ فعل روا شد آنچہ کرد او را ۱۲۔ ۵۸ قولہ ہذا ای اطلاق احد المسجونین وقتل الآخر ۱۲

ثم لما فرغ المصنفؒ عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعدية ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرها والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام الناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك۔

مصنفؒ جبکہ ادلۂ اربعہ کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب ماثبت بالادلۃ (احکام) کے مباحث ذکر کرنا چاہتے ہیں (شارحؒ فرماتے ہیں) اور میں شروع کتاب ہی میں بتا چکا ہوں کہ اس علم کا موضوع مذہب مختار کے مطابق مجموعۂ دلائل و احکام ہے لہٰذا دلائل کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے احکام کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہا۔

"**فصل**" (احکام اور متعلقات احکام کے بیان میں) " دلائل مذکورہ سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے " "سبق ذکرہا" سے مراد باب قیاس سے پہلے جن کا ذکر ہوا ہے یعنی کتاب، سنت اور اجماع " وہ دو چیزیں ہیں (۱) احکام اور (۲) وہ امور جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے " دلائل مذکورہ سے قیاس کو نکال دینے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو خود کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا ہے اس کا کام محض تعدیۂ حکم ہے۔ البتہ اگر ثبوت کے معنی عام مراد لے جائیں کہ ظہور حکم کو بھی شامل ہو تو اس وقت حجج سے دلائل اربعہ مراد لئے جا سکتے ہیں یہاں احکام سے مراد تکلیفی احکام (عبادت، عقوبت وغیرہ) اور ما یتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی (اسباب و شرائط وغیرہ) ہے کتب اصول فقہ میں احکام سے متعلق قواعد و ضوابط کو عام طور پر نہایت بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ البتہ توضیح میں وجہ ضبط اس طرح بتایا گیا ہے کہ "حکم محتاج ہے حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کی طرف۔ تو حاکم سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات، محکوم علیہ سے مراد مکلف (انسان اور جن) اور محکوم بہ سے مراد فعل مکلف یعنی عبادات، عقوبات وغیرہ۔ اور احکام یعنی وجوب، استحباب، فرضیت، عزیمت اور رخصت فعل مکلف کی صفتیں ہیں " تو اس تحقیق کی رو سے احکام، صفات فعل ہیں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث کے بعد عزیمت اور رخصت کے باب میں گذر چکا ہے۔ اور یہاں احکام کی بحث سے فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث مراد ہے۔ اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے عوارض کے بیان میں آئے گی۔ الغرض متقدمین نے احکام کی جو تقسیم کی ہے وہ مسامحت اور تساہل سے خالی نہیں " بہرحال احکام کی چار قسمیں ہیں " یہاں بھی احکام سے محکوم بہ یعنی فعل مکلف مراد ہے جس کی چار قسمیں ہیں " (۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ یعنی وہ احکام جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو، مثلاً "بیت اللہ کا احترام" کہ اس کو قبلہ بنانے کی منفعت کا تعلق عامۃ الناس سے ہے " اور زنا کی حرمت " کہ اس حکم کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے۔ ان احکام کو حق اللہ سے تعبیر کرنا محض اظہار شرف و عظمت کی غرض سے ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے کہیں برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے۔ لہٰذا ذاتی نفع اٹھانے کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دینا جائز نہیں اور نہ تخلیق کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے تو بلا استثناء تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

ف قوله حقوق الله تعالى خالصة ونصبها منصوب على الحالية واعلم ان الحق الموجود يقال حق على فلان اي شيء موجود في ذمته والمراد بالحق هنا حكم يثبت والاضافة الى الحق اي الشيء للاختصاص فمعنى حق الله تعالى الحكم الذي له اختصاص به تعالى وفيه رعاية جانبه وقس عليه حق العباد وكذا قيل وقيل حق الله ما يتعلق به نفع عام للعالم وحق العباد ما يتعلق به مصلحة خاصة ۱۲۔

والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح بإباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف وحق العبد من حيث ان فيه دفع عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب[1] فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه فروع فيما بينها اصول ولواحق وحينئذ الزوائد هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشراب وحد القذف وحد السرقة۔

"(۲) خالص حقوق العباد": یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں۔ جیسے غیر کے مال کی حرمت (کہ اس میں محض مالک کا نفع محفوظ ہے)۔ اسی بنا پر مالک اگر اجازت دے دے تو وہ مال مباح ہو جاتا ہے۔ "(۳)" جس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں جمع ہوں۔ البتہ حق اللہ کا پہلو غالب ہو۔ جیسے حد قذف کا حکم" کہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ پاک دامن اور صالح بندوں کی ہتک عزت کی سزا ہے (جو عامۃ الناس کے حفظ ناموس کا ذریعہ ہے) اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس سے ایک خاص متہم شخص کے ننگ و عار کا ازالہ مقصود ہے۔ لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ اسی وجہ سے نہ اس کے اندر وراثت جاری ہوتی ہے (کہ متہم شخص مرنے کے بعد اس کے وارثین حد قائم کرنے کا دعویٰ کر سکیں) اور نہ معاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے اس لئے ان کے نزدیک حکم برعکس ہوگا (وراثت بھی جاری ہوگی اور معاف کر دینے سے حد ساقط ہو جائے گی)۔ "(۴)" جس میں دونوں قسم کے حقوق موجود ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو جیسے قصاص کا حکم" کہ تمام عالم کو فساد اور خونریزی سے بچانے کے پیش نظر یہ حق اللہ ہے اور خاص شخص کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور بندے ہی کا حق اس میں غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے قصاص کے بدلہ دیت لینے پر صلح کر لینا درست ہے اور معاف کرنا صحیح ہے۔

حقوق اللہ کے اقسام: "حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ (۱) خالص عبادت": جس میں عقوبت اور بار کفالت کے معنی کی آمیزش نہ ہو" جیسے ایمان اور اس کی شاخیں" یعنی نماز، زکوۃ، روزہ اور حج۔ ان کو فروع ایمان اس لئے کہا گیا ہے کہ بغیر ایمان کے یہ عبادتیں صحیح نہیں ہوتیں لیکن ایمان ان کے بغیر بھی صحیح اور معتبر ہے۔" پھر اس کی" یعنی عبادات کی "تین قسمیں ہیں اصول، لواحق اور زوائد"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان اور فروع ایمان کے مجموعہ میں یہ تینوں قسمیں متحقق ہیں۔ نہ یہ کہ ہر ایک کے اندر یہ تینوں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ ایمان کے اندر تصدیق اصل ہے اور اقرار باللسان تصدیق کے لواحق میں سے ہے اور باقی فروع عبادات زوائد ایمان ہیں اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ زوائد بھی ایمان ہی میں پائے جاتے ہیں یعنی تکرار کلمہ شہادت۔ اسی طرح فروع میں بھی تینوں موجود ہیں۔ نماز اصل ہے کہ اسے دین کا ستون فرمایا گیا ہے اور باقی ارکان اسلام اس کے لواحق میں سے ہیں)۔ زکوۃ اس بنا پر ملحق ہے کہ عبادت مالی عبادت بدنی کی فرع ہوتی ہے۔ اس کے بعد روزے کا درجہ ہے جو نفس امارہ کی اصلاح کے لئے مشروع ہوا ہے۔ پھر حج کا درجہ ہے پھر جہاد کا۔ غرض ان فروع ہی میں سے بعض اصول ہیں اور بعض ان کے لواحق۔ تو اب نفل اور سنت عبادتیں زوائد شمار ہوں گی۔" (۲) عقوبت کاملہ": جو مکمل طور پر زاجر ہیں۔ "جیسے حدود": یعنی حد زنا، حد شرب خمر، حد قذف، حد سرقہ۔

---

[1] قوله غالب الخ وان سبب وجوب هذا الحد هتك عرض المقذوف وهو حقه ولا يجب الحد على القاذف الا بطلب المقذوف ... حد الزنا خالص حق الله تعالى فكذلك حد القذف لان الزنا خالص حق الله تعالى الا ان القاذف هتك حرمة المقذوف والمقذوف حق ... ان الله تعالى ايضا حقا ... فثبت ان للعبد فيه ضرب حق وان الحق الغالب لله تعالى ۱۲-

وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هى القصاص فى حقه وهذا اثم ومنه و
لهذا لا يجزى به الصبى وحقوق دائرة بينهما اى بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها
تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال
لهم متصدرات عن العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اى المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها فى اصلها عبادة ملحقة
بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار
وعبيده المملوكين فانه لما تمهم بالنفقة والولاية يجب ان يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى
العبادة كالعشر فانه فى نفسه مؤنة للارض التى يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واعطاها
بيد اخر ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم ويحمل فعلهم المزارعة على
كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه فى نفسه مؤنة للارض التى يزرعها والا استردها
السلطان منه واعطاها بيد اخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا
ونبذوا الاخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ منه حتى يجب عليه
اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته فى الارض وهو السلطان۔

"(۴) عقوبت قاصرہ جیسے میراث سے محرومی جو مورث کو قتل کرنے کے سبب سے ہو کیونکہ قتل کی کامل سزا تو اس کے حق میں قصاص ہے اور حرمان ارث اس سے کمتر سزا ہے ، اسی وجہ سے نابالغ بچہ پر بھی یہ سزا نافذ کی جاتی ہے" (۴) ایسے حقوق جو دونوں کے درمیان دائر ہیں " یعنی عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جائیں ۔ جیسے کفارات کیونکہ ان میں اس لحاظ سے معنی عبادت موجود ہیں کہ صوم ، عتق رقبہ اور مسکینوں کو کھلانے پہنانے جیسی عبادتوں کے ذریعہ یہ کفارے ادا کئے جاتے ہیں ۔ اور معنی عقوبت اس بناء پر کہ یہ ابتداءً شروع سے واجب نہیں ہوئیں بلکہ بندوں کی طرف سے بعض حرام کام سرزد ہونے پر بطور جزاء واجب ہوئی ہیں " (۵) ایسی عبادت جس میں معنی مؤنت (بار ذمہ داری) پائے جاتے ہوں یعنی اس میں محنت اور بار برداری کا پہلو موجود ہو " جیسے صدقۂ فطر کیونکہ اصل میں تو یہ زکوٰۃ کے ساتھ ملحق عبادت ہے ۔ اسی وجہ سے اس کے لئے بھی غنا شرط ہے لیکن اس میں بار برداری کے معنی بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے اپنی ذات کے علاوہ ان سب کی طرف سے بھی ادا کرنا واجب ہے جن کی وہ کفالت اور خرچ برداری کرتا ہے مثلاً چھوٹے بچے اور مملوک غلام کیونکہ جب ان کی خرچ برداری اور پرورش کی مشقت اپنے سر پر لی ہے تو ان سے بلاء اور مصیبت دفع کرنے کی غرض سے ادائے صدقہ کی ذمہ داری بھی اٹھانا اس پر واجب ہوگا " (۶) ایسی مؤنت (بار ذمہ داری) جس میں معنی عبادت بھی موجود ہوں جیسے عشر " اس لئے کہ یہ درحقیقت اس زمین کی بناء پر جس کی وہ زراعت کرتا ہے (ایک قسم کا بار ذمہ داری ہے) کہ اگر یہ عشر ادا نہ کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے دے گا لیکن اس کے باوجود اس میں معنی عبادت بھی پائے جاتے ہیں کہ اس کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں (جن میں صرف کرنا عبادت اور موجب ثواب ہے) اور صرف مسلمان ہی پر واجب ہوتا ہے بلکہ مسلمان کا فعل زراعت کسب حلال طیب پر محمول ہے (جو کہ منجملہ عبادات ہے) " (۷) ایسی مؤنت (بار ذمہ داری) جس میں معنی عقوبت پائے جاتے ہوں جیسے خراج " یہ بھی درحقیقت اس زمین کا ایک ٹیکس ہے جس کی وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ادا نہ کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین چھین کر دوسرے کے حوالہ کر دے گا لیکن اس میں من وجہ سزا بھی پائی جاتی ہے کہ یہ صرف کفار پر لاگو ہوتا ہے اس بات پر (عقوبت کے طور پر) کہ وہ آخرت کو پس پشت ڈال کر صرف دنیا کمانے میں منہمک ہو گئے " (۸) ایسا حق جو بذات خود قائم ہو " یعنی وہ حق خود اپنی ذات سے ثابت ہو بندہ کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو تاکہ اس کا ادا کرنا بندہ پر واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لئے اس کو باقی رکھا اور دنیا میں اپنے خلیفہ یعنی حاکم وقت کو اس کے حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار بنایا ۔

لـه قوله ولهذا اى لكون حرمان الميراث عقوبة قاصرة لا كاملة يجزى به الصبى فانه اذا قتل مورثه عمدا او خطاء يحرم عن الميراث وفيه ما يخالف لما فى التحقيق حيث قال ولكونه عقوبة قاصرة لا يثبت فى حق الصبى حتى لو قتل مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعى انتهى وقال فى الهداية ان حرمان الميراث عقوبة والصبى ليس من اهل العقوبة ۱۲ ۔

سـه قوله مؤنة للارض اى على الفعل بسبب الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام حين فتح الامام تلك البلدة وعرض عليه الاسلام ۱۲ ۔

سـه قوله حتى يجب عليه اداؤه اى بطريق الطاعة فاداء الحق القائم بنفسه ليس طاعة بل تقسيم بين الفقراء نيابة من الله تعالى ۱۲ ۔

خمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اى جنسها سواء كان حقا لله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم[1] الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوهما ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك[2] الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء۔

جیسے مال غنیمت اور معدنیات کا خمس ؛ کیونکہ جہاد تو حق اللہ میں سے ہے۔ لہٰذا مناسب یہ تھا کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مال غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہوں، لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں سے چار حصے پر ان کا حق ثابت کر دیا اور ایک خمس کو اپنے لئے باقی رکھا۔ اسی طرح معدن چونکہ سونے چاندی کے ان خزانوں کو کہتے ہیں جنہیں خود اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا، اس لئے کل معدن اللہ ہی کے لئے ہونا چاہئے تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور خاص مہربانی سے اس کا بھی پانچ میں سے چار حصہ معدن پانے والے یا زمین کے مالک کے حق میں حلال کر دیا ؛ اور دوسری قسم حقوق العباد (یعنی خالص حقوق العباد) جیسے کسی شخص کے ضائع کئے ہوئے یا کسی سے غصب کئے ہوئے مال کا تاوان وغیرہ ؛ یعنی دیت، ملک مبیع، ملک ثمن، ملک نکاح اور ان کے مانند (دوسرے بہت سے حقوق جن کا احصاء مشکل ہے) ؛ اور یہ تمام حقوق ؛ یہاں حقوق سے قریبا مذکور محض حق العباد مراد نہیں ہے بلکہ مطلق جنس حقوق چاہے اللہ کے ہوں چاہے بندوں کے، منقسم ہیں (۱) اصل اور (۲) خلف کی طرف ؛ خلف سے مراد اصل متعذر ہونے کے وقت جو اس کے قائم مقام ہو ؛ چنانچہ ایمان کا اصل تصدیق اور اقرار دونوں ہیں ؛ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ؛ پھر تنہا اقرار ہی مستقل اصل اور تصدیق قلبی کا خلیفہ بن گیا احکام دنیا جاری کرنے کے حق میں ؛ بایں طور کہ دنیوی احکام کے ترتب میں اقرار کو تصدیق قلبی کا قائم مقام مان لیا گیا جیسا کہ اگر کسی کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا تو اس کا محض اقرار ہی تصدیق اور اقرار دونوں کے قائم مقام شمار کیا جائے گا اگرچہ اس کے دل میں تصدیق نہ ہو ؛ پھر ماں باپ سے کسی ایک کا اقرار اسلام ان کے چھوٹے بچوں کی طرف سے ایمان لانے کا خلف مانا گیا ہے ؛ یعنی ان کا ایمان لانا بچوں کے ایمان کا قائم مقام ہے کہ احد الابوین کے اسلام سے بچوں کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا اور ان پر میراث، نماز جنازہ اور دوسرے امور میں احکام اسلام جاری کئے جائیں گے ؛ پھر نابالغ بچوں کو مسلمان قرار دینے میں دار الاسلام کے تابع ہونے کو ماں باپ کی تابعیت کے خلف مانا گیا ہے ؛ یعنی وہ بچے جنہیں مسلمان قید کر کے دار الاسلام لے آئیں وہ بجائے ماں باپ کے اہل اسلام کے تابع ہونے کی حیثیت سے مسلمان شمار ہوں گے اور بحکم اسلام اگر موت واقع ہو جائے تو ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی ؛ یہ در حقیقت خلیفہ کے خلیفہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ ہر ایک (احد الابوین کا اقرار یا دار الاسلام کی تابعیت) اپنی جگہ بچے کے اقرار کے قائم مقام ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایک کے بعد دوسرے کا درجہ ہے۔ (ابوین کی موجودگی میں ان کا اسلام خلف ہوگا ورنہ محض دار الاسلام میں پہنچ جانا خلف ہو جائے گا) ؛ اسی طرح پانی کی طہارت اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے ؛ اتنی بات میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے ؛ پھر ہمارے نزدیک یہ بلا قید مطلقاً (اور کامل) خلیفہ ہے ؛ کہ (وضو کی طرح) تیمم سے حدث بالکلیہ دور ہو جاتا ہے اسلئے پانی پانے تک ایک ہی تیمم سے ہر قسم کی نماز کی اباحت ثابت ہوگی۔

---

[1] قوله بان يقوم الاقرار مقامه اى مقام التصديق في حق ترتب احكامه اى احكام الايمان فيكون مدار الاحكام على الاقرار وذلك لان التصديق باطن لا يطلع عليه الا الله تعالى والاسلام امر غيب وهذا الاقرار دليل على وجود التصديق فيقوم مقامه في اجراء احكام الدنيا [2] قوله وكذلك اى كما ان الايمان اصله التصديق والاقرار جميعا ثم صار الاقرار خلفا عنه كذلك الطهارة في الوضوء والغسل بالماء ۱۲

وعند الشافعیؒ ضروری ای لایرتفع به الحدث اصالة ولکن یبیح الصلوٰة لضرورة الاحتیاج فلا یجوز بتیمم واحد صلاتان مکتوبتان بل یجب لکل مکتوبة تیمم اٰخرثم استدرك من قوله هٰذا الخلف عندنا مطلق بقوله لکن الخلافة بین الماء والتراب فی قول ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ لان الله تعالٰی قال فان لم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدًا طیبًا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمدؒ وزفرؒ بین الوضوء والتیمم الحاصلین من الماء والتراب لابین المؤثرین لان الله تعالٰی امراوّلا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتیمم عند العجز عن الوضوء وتبتنی علیه۔ ای علٰی هٰذا الاختلاف المذکور مسألة امامة المتیمم للمتوضئین لانه یجوز عند الشیخینؒ فان التراب وان کان خلفا عن الماء لکن التیمم لیس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فیجوز اقتداء احدهما بالاٰخر ایّما کان ولایجوز عند محمدؒ وزفرؒ لان التیمم لما کان خلفا عن الوضوء کان المتیمم خلفا عن المتوضی فلا یجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لاتثبت الابالنص اودلالته فلا تثبت[1] بالرای کما لایثبت الاصل به وشرطه ای شرط کونه خلفا عدم الاصل فی الحال علی احتمال الوجود لیصیر السبب منعقدا للاصل اولا فیصح الخلف اما اذا لم یحتمل الاصل الوجود فلا یصح الخلف عنه وکذا اذا کان الاصل موجودا بنفسه فلا یصح الخلف ایضًا وتظهرهٰذه ای ثمرة احتمال الاصل للوجود فی یمین الغموس والحلف علی مس السماء فان فی یمین الغموس لاتجب الکفارة اذ لایتصور البر الذی هو الاصل فان زمان الماضی قد فات عن الحالف ولاقدرة له علیه وفی الحلف علی مس السماء یتصور البر لکن لان الانبیاء والملائکة یمسونه وللاولیاء ایضًا ممکن بخرق العادة ولکن العجز ظاهر فی الحال فتجب الکفارة له۔

"اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے" یعنی تیمم سے حدث کلیۃً زائل نہیں ہوتا ہے، بلکہ محض رفع حاجت کی ضرورت سے نماز مباح ہوجاتی ہے، اس لئے ایک تیمم سے دو فرض نماز ادا نہیں کرسکتا ہے بلکہ ہر فرض کے لئے الگ تیمم کرنا واجب ہے اگلی عبارت میں مصنفؒ اپنے قول "هٰذا الخلف عندنا مطلق" کی کچھ مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ "لیکن امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ قائم مقامی پانی اور مٹی کے درمیان ہے" کیونکہ اللہ تعالٰی نے ارشاد فرمایا ہے کہ "اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی ہی کو پانی کا خلیفہ قرار دیا ہے۔ "اور امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک (یہ قائم مقامی) وضو اور تیمم کے درمیان ہے" یعنی ان دونوں طہارتوں کے درمیان جو حاصل ہوتی ہے پانی اور مٹی سے "خود ان مؤثروں (پانی اور مٹی) کے درمیان نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالٰی نے اپنے قول "فاغسلوا" کے ذریعہ اوّلاً وضو کا حکم فرمایا پھر وضو سے عاجز ہونے کے وقت تیمم کا حکم دیا" جس سے تیمم کا خلیفہ وضو ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ "اور مبنی ہے اس پر" یعنی اس اختلاف مذکور پر "تیمم کرنے والے کے لئے وضو کرنے والوں کی امامت کا مسئلہ" کہ شیخینؒ کے نزدیک یہ امامت درست ہے کیونکہ مٹی اگرچہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تیمم تو وضو کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ دونوں (ازالۂ حدث اور حصول طہارت میں) بالکل برابر ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کی اقتدا دوسرے کے پیچھے جائز ہوگی۔ لیکن امام محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک (متوضی کی اقتدا متیمم کے پیچھے جائز نہیں ہے کیونکہ تیمم جب وضو کا خلیفہ ہوا تو متیمم خلیفہ ہوگا متوضی کا (اور خلیفہ ضعیف ہوتا ہے اصل کے مقابلہ میں) لہٰذا ضعیف کے پیچھے اقتدا جائز نہ ہوگی (فان بناء القوی علی الضعیف فاسد) "اور کسی چیز کا دوسرے کے خلیفہ ہونا صرف نص یا دلالۃ النص سے ثابت ہوسکتا ہے" سوائے رائے یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہوسکتا ہے جس طرح اصل حکم ثابت نہیں ہوتا ہے رائے اور قیاس سے "اور شرط اس کی" یعنی خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ "فی الحال اصل معدوم ہو بشرطیکہ اس کا وجود محتمل اور ممکن ہو تاکہ سبب حکم کا تعلق (اولاً) اصل کے ساتھ ہوجائے" جس پر بنا کرتے ہوئے خلیفہ کی طرف حکم منتقل ہونا صحیح ہوگا لیکن اصل کا وجود اگر ممکن نہ ہو، تو پھر اس سے کسی کا خلیفہ بننا صحیح نہیں ہوگا "اس شرط کا نتیجہ ظاہر ہوگا" یعنی اصل کے محتمل الوجود ہونے کی شرط کا ثمرہ ظاہر ہوگا "یمین غموس اور آسمان چھونے کی قسم کے مسئلہ میں" کہ یمین غموس میں کفارہ واجب نہیں ہے، کیونکہ (کفارہ تو خلیفہ ہے اور یہاں) قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو کہ یمین کا اصل حکم ہے اس لئے کہ زمانۂ ماضی تو قسم کھانے والے سے پہلے گذر چکا ہے جس پر اس کی کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے۔ بخلاف آسمان چھونے کی قسم کے کہ اس کا پورا ہونا (عقلاً) متصور اور ممکن ہے کیونکہ انبیاءؑ اور ملائکہ علیہم السلام سے آسمان کا مس متحقق ہوتا ہی رہتا ہے۔ اولیائے کرام سے بھی بطور خرق عادت ممکن ہے لیکن باوجود اس امکان عقلی کے، بظاہر قسم کھانے والا فی الحال اپنی قسم پورا کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

[1] قوله فلا تثبت بالرای فان الرای لا یهتدی الی الخلافة لا یقال انه ثبت وجوب تکبیر التحریمة بالنص وقد اثبتم خلفه وهو الثناء بالرای لانا نقول لا نجعله خلفا ولهٰذا یصح الثناء باجمل مع م

واما القسم الثانی من التقسیم المذکور فی اول الفصل وھو ما یتعلق بہ الاحکام وفروعہ الاول السبب وھو اقسام اربعۃ الاول سبب حقیقی وھو ما یکون طریقا الی الحکم ای مفضیاً الیہ فی الجملۃ بخلاف العلامۃ فانہا دالۃ علیہ لا مفضیۃ الیہ لکن ان یضاف الیہ وجوب الحکم کما یضاف ذلک الی العلۃ ولا وجودہ کما یضاف ذلک الی الشرط ولا یعقل فیہ معانی العلل بوجہ من الوجوہ بحیث لا یکون لہ تاثیر فی وجود الحکم اصلا لا بواسطۃ ولا بغیر واسطۃ اذ لو کان کذلک لم یکن سبباً حقیقیاً بل سبباً لہ شبہۃ العلۃ او سبباً فیہ[1] معنی العلۃ لکن یتخلل بینہ ای بین السبب وبین الحکم علۃ لا تضاف الی السبب اذ لو کانت مضافۃ الی السبب والحکم مضاف الیہا لکان السبب علۃ العلۃ لا سبباً حقیقیاً علی ما سیاتی کدلالۃ انسان علی مال انسان او نفسہ لیسرقہ او لیقتلہ فانہا سبب حقیقی للسرقۃ والقتل لانہا تفضی الیہ من غیر ان تکون موجبۃ او موجدۃ لہ ولا تاثیر لہا فی فعل السرقۃ اصلا لکن تخلل بین الدلالۃ وبین السرقۃ علۃ غیر مضافۃ الی الدلالۃ وھو فعل السارق المختار وقصدہ اذ لا یلزم ان من دل احدا علی فعل سوء یفعلہ المدلول البتۃ بل لعل اللہ یوفقہ علی ترکہ مع دلالتہ فان وقع منہ السرقۃ او القتل لا یضمن[2] الدال شیئا لانہ صاحب سبب محض لا صاحب علۃ وعلی ھذا ینبغی ان لا یضمن من سعی الی سلطان ظالم فی حق احد بغیر حق حتی غرمہ مالا لانہ[3] صاحب سبب محض لکن افتی المتاخرون[4] بضمانہ لفساد الزمان بالسعی الباطل وکثرۃ السعاۃ فیہ

متعلقات احکام کی انواع: " اور دوسری قسم " شروع فصل کی مذکورہ تقسیم میں سے یعنی وہ امور جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے " چار فروع میں منقسم ہے " (۱) سبب، علت، شرط علامت۔ پھر ان میں سے پہلی قسم (۱) " سبب کی بھی چار قسمیں ہیں " (الف) " سبب حقیقی " اور یہ اس کو کہتے ہیں جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو " یعنی فی الجملہ مفضی الی الحکم ہو۔ بخلاف علامت کے کہ وہ حکم پر محض دلالت کرتی ہے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتی " البتہ اس کی طرف وجوب حکم منسوب نہ ہو جیسا کہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے " اور نہ وجود حکم منسوب ہو " جیسا کہ شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے " اور نہ اس میں معنی علت متصور ہوں " کسی لحاظ سے۔ یعنی وجود حکم میں بالواسطہ یا بلا واسطہ اس کی کوئی تاثیر نہ ہو کیونکہ ایسا ہونے سے وہ سبب حقیقی نہیں رہےگا بلکہ " سبب له شبهة العلة " یا " سبب فی معنی العلة " کی قسم میں سے ہو جائےگا " لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت کا واسطہ ہو جس کی نسبت اس سبب کی طرف نہ ہو " کیونکہ حکم کی نسبت تو یقیناً علت کی طرف ہوگی اب اگر اس علت کی نسبت سبب کی طرف ہو جائے تو سبب کا علة العلة ہونا لازم آئےگا اور سبب حقیقی نہیں رہےگا جس کی مزید وضاحت سامنے آئےگی " مثلاً کسی شخص کا یا اس کے مال کا پتہ دوسرے کو بتا دینا تاکہ وہ اس کو قتل کر دے یا اس کا مال چوری کرے " تو یہ پتہ بتانا چوری اور قتل کا سبب حقیقی ہے کہ یہی ان دونوں فعل تک پہنچنے کا ذریعہ بنا ہے لیکن ان کے وجوب یا وجود میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور نہ فعل سرقہ یا قتل کے تحقق میں پتہ بتانے کی کوئی تاثیر ہے۔ البتہ دلالت اور سرقہ کے درمیان ایک ایسی علت کا واسطہ ہے جس کی نسبت دلالت کی طرف نہیں ہے یعنی سارق مختار کا فعل اور اس کا ارادہ۔ کیونکہ کسی بُرے کام کا پتہ کسی کو بتا دینے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا ہے کہ بتایا ہوا شخص اس کام کو ضرور کرے۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے بتانے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس کو اس فعل کے ترک کی توفیق بخشے۔ لہٰذا اگر اس شخص سے قتل یا سرقہ کا تحقق ہوا تو پتہ بتانے والے سے کسی قسم کا ضمان نہیں لیا جائےگا کیونکہ وہ تو اس فعل کا محض سبب ہے علت نہیں ہے۔ اس قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ظالم حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت پہنچائے جس کے نتیجہ میں حاکم اس سے مالی تاوان وصول کرے تو وہ شخص اس مال کا ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ تو سبب محض ہے علت نہیں ہے۔ لیکن علماء نے فتویٰ دیا ہے کہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس زمانہ میں ناحق سعی و تدبیر کرنے والوں کی بڑی کثرت ہے اور ظالم سے تو تاوان وصول کرنا ممکن نہیں۔ ایسی حالت میں اگر ان کو بھی ضامن نہ قرار دیا جائے تو لوگوں کے حقوق بالکل ضائع ہو جائیں گے اور ان لگانے والوں کی جرأت اور بڑھ جائےگی۔

---

[1] قولہ او سبباً فیہ معنی العلۃ ای [illegible] علۃ [illegible] یسمی بسبب فیہ معنی العلۃ وھو یکون مؤثراً فی وجود الحکم بواسطۃ [illegible] ان لہ تاثیراً فی وجود الحکم بغیر واسطۃ [illegible] اضافۃ الوجوب [illegible] فیجب تامل ۱۲ [2] قولہ لا یضمن [illegible] علی الدال حد السرقۃ ولا القصاص ولا یؤخذ منہ الدیۃ فادلیس سارقاً ولا قاتلاً بل السارق والقاتل من صدر منہ السرقۃ والقتل بالاختیار ۱۲

[3] قولہ لانہ [illegible] یتعلق بقولہ ینبغی ان لا یضمن [illegible] لان الساعی صاحب سبب محض فالساعی سعی لاخذ المال وانما الآخذ بالاختیار ھو الظالم لا الساعی ۱۲

[4] قولہ بضمانہ [illegible] لا یقدر علی اخذ الضمان من الظالم [illegible] الضمان علی الساعی لئلا یضیع الحقوق و[illegible] السعاۃ عن السعی ۱۲

بما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اى الى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب الضمان عليه لان الحكم حينئذ مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون[1] مضافا اليهما فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص واليمين بالله تعالى بان يقول والله لا افعل كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي[2] سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه

لیکن محرم اگر کسی شکاری کو شکار کا پتہ بتادے تو وہ بھی قیمت کا ضامن اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس نے اپنے احرام کے ذریعہ شکار کو امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا شکار کی طرف رہنمائی کرکے اس کی خلاف ورزی کی۔ جیسے امین اگر خود چور کو امانت کا پتہ بتادے تو وہ اس امانت کا ضامن ہوتا ہے کیونکہ امانت قبول کرتے وقت اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری لی تھی اس کی خلاف ورزی کی ہے۔ (ب) "جو علت، سبب اور حکم کے" درمیان ہے اگر اس کی نسبت سبب کی طرف ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہو جائے گا، یعنی اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف۔ تو گویا سبب علۃ العلۃ ہوگیا۔ یہی قسم ثانی ہے سبب کی اور اسی سے سبب کی پہلی قسم کی تعریف میں "علۃ لا تضاف الی السبب" کی قید کا فائدہ ظاہر ہوگیا کہ اس کا مقصد دوسری قسم سے احتراز ہے، جیسے جانور کو پیچھے سے ہنکا کر یا آگے سے کھینچ کر لے جانا، کہ یہ دونوں فعل اس حالت میں جانور کے پیر سے کچل کر جو چیز تلف اور ضائع ہو جائے اس کے لئے سبب ہیں۔ البتہ اس سبب اور تلف کے درمیان علت کا واسطہ موجود ہے یعنی جانور کا اپنے پیر سے پامال کرنا لیکن جانور کا یہ فعل ہنکانے اور لے جانے کی طرف منسوب ہے کیونکہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے، خاص کر جبکہ اس کے ساتھ پیچھے سے ہنکانے والا یا آگے سے کھینچنے والا کوئی ہو۔ اور علت میں ترتب حکم کی صلاحیت نہیں ہو سکتی لامحالہ تلف کی نسبت علۃ العلۃ کی طرف ہوگی صرف تلف شدہ چیز کے بدل یعنی دیت یا قیمت کے تاوان ادا کرنے کے حکم میں، لیکن جو سزا خود فعل کے براہ راست ارتکاب سے متعلق ہے وہ بواسطہ علت سبب کی طرف منسوب نہیں ہوگی۔ لہٰذا اب اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کردے تو وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا اور نہ اس پر کفارۂ قتل یا قصاص واجب ہوگا۔ (ج) اور اللہ کے نام پر قسم، مثلاً یہ کہنا واللہ لا نفعلن کذا یا واللہ لا افعل کذا، اور تعلیق بالطلاق والعتاق، مثلاً یہ کہنا ان دخلت الدار فانت طالق یا فانت حر، کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے کفارہ کے لزوم اور جزاء کے ترتب میں۔ یہ سبب کی تیسری قسم ہے۔ اس کو سبب مجازی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قسم تو دراصل مشروع ہوئی ہے پورا کرنے کے لئے اور پورا کرنا کبھی ذریعہ نہیں ہو سکتا ہے کفارہ لازم ہونے کا یمین باللہ کی صورت میں اور ترتب جزاء کا یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق بالشرط کی صورت میں، کیونکہ قسم پوری کرنا حنث کی ضد ہے اور بغیر حنث نہ کفارہ لازم آتا ہے نہ جزاء کا ترتب ہوتا ہے لیکن چونکہ اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ حنث کی رکاوٹ نہ رہنے پر وہی یمین حکم کفارہ یا جزاء تک مفضی ہو جائے اس لئے مآل (انجام) کے لحاظ سے مجازاً اس کا نام سبب رکھ دیا گیا۔

---

[1] قوله فلا يكون اى التلف مضافا اليهما اى الى علة العلة فلا يحرم اى السائق والقائد عن الميراث عند تلف نفس المورث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص عند تلف النفس فان هذه الاحكام جزاء المباشرة والسائق والقائد ليسا بمباشرين حقيقة ۱۲ [2] قوله يسمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كاطلاق الخمر على عصير العنب باعتبار ما يؤول اليه وما في مسير الدائر من ان هذا الاطلاق اطلاق لاسم السبب على المسبب فما لا فيه تامل ثم اعلم ان فيما قال الشارح نظرا لان المعلق بالشرط لا يؤول الى السببية الحقيقية بعد وجود المعلق عليه اى الشرط بان يصير طريقا مفضيا الى الحكم بل يؤول الى العلية فانه بعد وجود الشرط علة للحكم الا ان يقال استعار السبب بحسب اللغة ۱۲ منه

وعند الشافعيؒ اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تأخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مرّ في الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو مجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفرؒ مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعيؒ والتفريط الذي ذهب اليه زفرؒ وثمرة الخلاف بيننا وبين زفرؒ هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفرؒ لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه يمين ومحلها ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكأنه حينئذ قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلابد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یمین باللہ اور معلق بالشرط کفارہ اور جزا کے لئے فی الحال سبب حقیقی ہیں صرف ثمرہ و حکم موخر رہتا ہے حانث ہونے اور شرط کے تحقق کے وقت تک جیسی کہ تفصیل وجوہ فاسدہ کے بیان میں گذر چکی ہے۔ "لیکن حقیقت کے ساتھ اس کی مشابہت ہے" یعنی یہ خالص سبب مجازی نہیں ہے بلکہ مجازی ہونے کے ساتھ ساتھ حقیقت سے بھی اس کی مشابہت موجود ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک محض مجازی ہے حقیقت کا شائبہ بھی نہیں ہے۔ غرض اس کے بارے میں ہمارا مسلک امام شافعیؒ کے افراط اور امام زفرؒ کی تفریط کے بین بین ہے۔ بہرحال ہمارے اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے ذکر فرمایا ہے "حتی کہ فی الحال طلاق دے دینے سے تعلیق باطل ہو جائے گی" ہمارے نزدیک نہ کہ امام زفرؒ کے نزدیک۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا" پھر شرط پوری ہونے سے پہلے بیوی کو تین طلاق دے دے جس کے بعد بیوی دوسرے شوہر سے نکاح کرلے اور اس سے خلوت بھی ہو، پھر شوہر ثانی سے طلاق پاکر شوہر اول سے نکاح کرلے اور اب دخول دار کی شرط پائی جائے تو ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام زفرؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ تعلیق کے وقت سبب (یعنی قول المعلق انت طالق) صرف مجازا پایا گیا حقیقت سے اس کا کچھ بھی لگاؤ نہیں ہے اس لئے یہ سبب کسی ایسے محل کا تقاضا نہیں کرے گا جس کی بقاء سے اس کی بقاء وابستہ ہو، یہ محض شرط و یمین ہے اور شرط کرنے والے کا ذمہ ہی اس کا محل ہے جو موجود ہے۔ لہٰذا نکاح ثانی کے بعد جب شرط پائی جائے تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اسی وقت اس نے انت طالق کہا ہے۔ پس طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق کے وقت سبب یعنی قول المعلق "انت طالق" اگرچہ مجازا موجود ہے لیکن حقیقت کے ساتھ بھی اس کی مشابہت ہے اس لئے حقیقت کی طرح اس کے لئے بھی محل موجود رہنا ضروری ہے۔ اور فی الحال تین طلاق دے دینے کی وجہ سے وہ محل جاتا رہا۔ لہٰذا "انت طالق" کا قول بحیثیت سبب باقی نہیں رہے گا، یہی مطلب ہے مصنفؒ کے اس قول کا "کیونکہ حقیقت کے ساتھ جو کچھ مشابہت پائی جاتی ہے اس کے لحاظ سے سوائے محل کے سبب باقی نہیں رہے گا جس طرح حقیقت محل سے مستغنی نہیں ہوتی ہے لہٰذا جب محل ختم ہو گیا تو سبب بھی باطل ہو جائے گا" خلاصہ یہ کہ فقہائے احناف کے نزدیک زیادہ تر مسائل کے اندر شبہ حقیقت بھی تقاضائے محل میں احتیاطاً اصل حقیقت کے قائم مقام ہے جیسا کہ مال مغصوب کہ اس کا اصل حکم رد عین ہے پھر ہلاک ہو جانے کے بعد قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے لیکن مال مغصوب موجود ہوتے ہوئے بھی غصب کا موجب قیمت ہونے میں شبہ ہے۔

---

[1] قوله شبهة الحقيقة باعتبار ان اليمين شرعت للبر فلو فات البر يلزم الجزاء في اليمين بالطلاق والعتاق فصار البر مضمونا بالجزاء فصار ما ضمن به البر من الطلاق والعتاق شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فكان اليمين بالطلاق والعتاق سببا حقيقيا له ۱۲ [2] قوله مجاز محض اي اطلاق السبب على المعلق بالشرط مجاز محض فانه لابد للسبب من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية ۱۲ [3] قوله لا يطلب محلا موجودا اي في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال ان تعود المرأة اليه بعد زوج آخر ۱۲ [4] قوله في اكثر المواضع الاحترازي ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة كما ان حقيقة البيع لا تثبت فيهما ۱۲

حتی صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب فی عين حال التعليق شبهة التنجيز فی اقتضاء المحل فعند فوات المحل يبطل وزفر لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاءً فی المتنازع فيه اولی بان يقع الطلاق حينئذ فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فی المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط فی حكم العلل يعنی ان الشرط وهو النكاح فی حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بشرط هو فی حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهی شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضی وجود المحلية وشبهة التعليق بالعلة تقتضی عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الی المحل والايجاب المضاف سبب للحال مقابل للايجاب المعلق يعنی ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا فی حال وجود الشرط والايجاب المضاف الی الوقت بان يقول انت طالق غدًا سبب[1] للحال لكن تاخر حكمه الی الغد وهو من اقسام العلل فی الحقيقة وانما يعد سببًا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا فی اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذی يسمی سببا مجازيا فی السابق ـ

پانچ اسی شبہ کی بنا پر عین کی موجودگی میں اس کی قیمت سے (غاصب کو) بری کرنا (غاصب کی طرف سے اس کی قیمت کے بدلہ میں) رہن رکھنا اور اس کی قیمت کا کفیل ہونا صحیح ہے۔ تو اگر قیمت کسی حیثیت سے ثابت نہ ہوتی تو سب احکام بھی (جو کہ قیمت پر مبنی ہیں) درست نہ ہوتے۔ علی ہذا القیاس تعلیق کے وقت قول المعلق "انت طالق" کو محل کے تقاضا میں من وجہ تنجیز (فی الحال وقوع طلاق) سے مشابہت ہے۔ اس لئے محل فوت ہو جانے سے تعلیق بھی باطل ہو جائے گی۔ امام زفرؒ کی نظر اس باریکی کی طرف نہیں گئی، انہوں نے اس مسئلہ کو قیاس کیا ہے اس صورت پر جبکہ کوئی شخص مطلقۂ ثلثہ یا اجنبیہ کی طلاق کو ملک نکاح سے معلق کرے مثلاً یوں کہے "ان نکحتک فانت طالق"، کیونکہ یہاں تو تعلیق کی ابتداء ہی میں محل موجود نہیں ہے باوجود شرط کے بعد سب احناف کے نزدیک طلاق واقع ہوتی ہے تو متنازعہ فیہ مسئلہ میں جہاں طلقات ثلثہ کے بعد بقاء سبب کا سوال ہے بطریق اولیٰ وہ محل کا محتاج نہ ہوگا اور بعد نکاح کے بعد تحقق شرط پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ تو مصنفؒ نے اس قیاس کے جواب میں فرمایا کہ "اور مطلقۂ ثلثہ کی ملک نکاح پر طلاق کو معلق بالشرط کرنا اس کے (یعنی سابق صورت مسئلہ کے) برخلاف ہے کیونکہ یہ شرط (نکاح) علت کے حکم میں ہے" یعنی اس تعلیق میں نکاح کی شرط طلاق کے لئے بمنزلہ علت کے ہے کیونکہ نکاح تعلیق صحیح ہونے کی علت ہے اور تعلیق بالشرط وقوع طلاق کی علت ہے لہٰذا نکاح طلاق کی علۃ العلۃ بن گیا۔ "تو ہو گیا یہ" یعنی ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جو حکم میں علت کے ہے "معارض اس مشابہت سابقہ کا" یعنی جزاء کے شرط واقع ہونے اور تحقق شرط سے قبل معلق (یعنی انت طالق) کی سببیت کے ثبوت کا شبہ متعارض ہو گیا شبہ علت سے بغرض کہ شرط سے پہلے جزاء واقع ہونے کا شبہ وجود محل کا تقاضا کرتا ہے اور ایسی شرط کے ساتھ تعلیق جو کہ علت کے حکم میں ہے تقاضا کرتی ہے کہ محل موجود نہ ہو کیونکہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے بلکہ علت کے بعد حکم مرتب ہوتا ہے لہٰذا جب دونوں تقاضوں میں تعارض پیدا ہو گیا تو دونوں ساقط الاعتبار ہو گئے اسی بناء پر اس مسئلہ میں تحقق محل کی حاجت نہیں ہے۔ (د) "اور جو ایجاب (ایقاع طلاق و عتاق) کسی وقت کی طرف منسوب ہو وہ بروقت ایجاب ہی سبب ہے" الایجاب المضاف، الایجاب المعلق کے مقابل ہے۔ یعنی ایجاب معلق بالشرط مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق، یہ سبب بنتا ہے وجود شرط کے وقت اور جو ایجاب منسوب الی الوقت ہو مثلاً یوں کہے انت طالق غدًا، وہ فی الحال ہی سبب شمار ہوتا ہے۔ البتہ مقید بازمان ہونے کی وجہ سے اس کا حکم کل تک مؤخر رہے گا سبب کی یہ نوع درحقیقت وہ علل کے اقسام میں سے ہے۔ وہ اس کو سبب شمار کیا جاتا ہے محض اس اعتبار سے کہ اس کی نسبت وقت کی طرف ہے۔ تو ممکن ہے اس کو سبب کی چوتھی قسم قرار دی جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ چوتھی قسم وہ ہو جس کو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے بیان کیا کہ "اور ایک سبب وہ ہے جس کو علت کے ساتھ مشابہت ہو" جیسا کہ ہم نے تعلیق بالطلاق والعتاق کی صورت میں بیان کیا ہے اسی کا نام حسب بیان سابق سبب مجازی ہے۔

[1] قوله سبب للحال لان المانع من انعقاد الايجاب سببا فی الايجاب المعلق بالشرط التعليق لانه كان حائلا بين الايجاب ومحله ولم يوجد التعليق ههنا ای فی الايجاب المضاف فينعقد سببا لعدم المانع ١٢ ـ ش

ومن ههنا ذهب بعضهم الی ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقیقی وسبب فی معنی العلة وسبب مجازی لان الایجاب المضاف اقسام العلة فی الحقیقة والسبب الذی له شبهة العلة هو السبب المجازی بعینه والثانی العلة وهو ما یضاف الیه وجوب الحکم ابتداء ای بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو یعم العلل الموضوعة کالبیع والنکاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعیة الحقیقیة تتم بثلثة اوصاف احدها ان تکون علة اسما بان تکون موضوعة للحکم ویضاف الحکم الیها ابتداء والثانی ان تکون علة معنی بان تکون مؤثرة فی الحکم والثالث ان تکون حکما بحیث یثبت الحکم بعد وجودها من غیر تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة فی شیء واحد کان علة کاملة تامة والا فناقصة باعتبار استکمال هذه الاوصاف وعدمه فینبغی ان تکون الاقسام سبعة بهذه الوتیرة الاول ما یکون اسما ومعنی وحکما وهو الجامع للاوصاف والثانی ما یکون اسما لا معنی ولا حکما والثالث ما یکون معنی لا اسما ولا حکما والرابع ما یکون حکما لا اسما ولا معنی فهذه الثلثة ما یوجد فیها وصف ویعدم وصفان والخامس ما یکون اسما ومعنی لا حکما والسادس ما یکون اسما وحکما لا معنی والسابع ما یکون معنی وحکما لا اسما فهذه الثلثة ما یوجد فیها وصفان ویعدم وصف لکن المصنف لم یذکر ما هو معنی لا اسما ولا حکما وما هو حکما لا اسما ولا معنی وذکر عوضهما علة فی حیز الاسباب ووصفا له شبهة العلل کما ستطلع علیه فی اثناء الکلام۔

اسی وجہ سے بعض اصولیین نے سبب کی تین قسمیں کی ہیں: سبب حقیقی، سبب بمعنی علت اور سبب مجازی کیونکہ جو حکم منسوب الی الزمان ہو دراصل وہ علت کے اقسام میں سے ہے۔ اور جس سبب کو شبہ علت قرار دیا ہے وہ بعینہ سبب مجازی ہے۔

اقسام علت اور (ما یتعلق بہ الاحکام کی) دوسری قسم علت ہے۔ اور وہ یہ کہ جس کی طرف وجوب حکم کی نسبت ابتداءً کی جاتی ہے یعنی بغیر کسی واسطہ کے اس قید سے سبب، علامت اور علۃ العلۃ سب خارج ہو گئے۔ سو اگر ان کی طرف یا تو وجوب حکم منسوب نہیں کما فی الشرط والعلامۃ۔ اور اگر ہو بھی تو بلا واسطہ نہیں کما فی علۃ العلۃ، یہ تعریف دونوں علت مثلاً بیع، نکاح وغیرہ (جن کو شارع نے احکام مخصوصہ کے لئے وضع کیا ہے) اور اجتہاد سے مستنبط علت۔ ان دونوں کو شامل ہے اور علت کی کل سات قسمیں ہیں۔ کیونکہ علل شرعیہ حقیقی معنی میں کامل ہوتی ہیں تین اوصاف کے پائے جانے سے۔ ایک یہ کہ وہ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی اس خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور بلا واسطہ ثبوت حکم کی نسبت اسی کی طرف ہو۔ دوسرے یہ کہ معنی کے اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے۔ تیسرے یہ کہ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ثابت ہو۔ یہ تینوں باتیں جب یک وقت جس میں پائی جائیں گی وہ علت کامل اور مکمل کہلائے گی۔ اور جس میں ان میں سے کسی بات کی کمی ہوگی وہ علت ناقص شمار ہوگی۔ بہرحال ان سب اوصاف کے مکمل ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے بتفصیل ذیل علت کی سات قسمیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) اسماً ومعنیً وحکماً تینوں لحاظ سے علت ہو۔ علت کی یہی قسم تمام اوصاف کی جامع ہے (۲) اسماً ہو معنیً اور حکماً نہ ہو۔ (۳) معنیً ہو اسماً اور حکماً نہ ہو۔ (۴) حکماً ہو اسماً اور معنیً نہ ہو۔ (۲ سے ۴ تک) ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں صرف ایک ایک وصف موجود ہے اور دو نہیں ہیں۔ (۵) اسماً اور معنیً ہو حکماً نہ ہو۔ (۶) اسماً اور حکماً ہو معنیً نہ ہو۔ (۷) معنیً اور حکماً ہو اسماً نہ ہو۔ (۵ سے ۷ تک) ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں دو دو وصف موجود ہیں اور ایک نہیں ہے لیکن مصنفؒ نے (تیسری قسم) جو معنیً ہو اسماً اور حکماً نہ ہو (اور چوتھی قسم) جو حکماً ہو اسماً اور معنیً نہ ہو۔ ان دونوں قسموں کو صراحۃً ذکر نہیں کیا بلکہ ان کے بجائے "علۃ فی حیز الاسباب" اور "وصف له شبهة العلل" ذکر فرمایا ہے جیسا کہ تمہیں اثنائے کلام میں معلوم ہو جائے گا۔

سلہ قوله وهو ای العلة وتذکیر الضمیر رعایة الخبر وهو ای بیر الدالة ان مرجع الضمیر لفظ العلة فیجب فان ما ذکر بعد لیس تعریفا للفظ العلة والاکمل علیه ۱۲ سلہ قوله وجوب الحکم احتراز عن الشرط فانه یوجد عند وجود الشرط ولا یضاف الیه وجوب الشرط ۱۲ سلہ قوله احتراز عن السبب فان السبب والعلامة وعلة العلة لا یضاف الیها وجوب الحکم بلا واسطة وان کان فی بعضها کعلة العلة اضافة وجوب الحکم لکنه بواسطة ۱۲ سلہ قوله العلل الموضوعة ای العلل التی جعلها الشارع ووضعها علة کالبیع فانه جعل علة شرعا للملک وکالنکاح فانه جعل علة شرعا لملک المتعة سلہ قوله والعلل المستنبطة کالقدر مع الجنس علة مستنبطة بالاجتهاد لحرمة الربوا وهذا معطوف علی قوله العلل الموضوعة۔ سلہ قوله بان تکون مؤثرة الخ بان یکون العقل حاکما بان هذا الحکم ثابت بوجوده ومنشاءه هذا ۱۲ سلہ قوله والا ای وان لم توجد هذه الاوصاف الثلثة باجمعها بل وجد واحد منها او اثنان منها فعلة ناقصة والا ان لم توجد واحد منها فلا علیة ۱۲ - ف

اذا عرفت هذا فالأن نشرع على ما قسمه المصنفؒ فنقول الاول علة اسمًا ومعنًى وحكمًا كالبيع المطلق للملك اى الخالى عن خيار الشرط فانه علة اسمًا لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنًى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجله وحكمًا لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخٍ والثانى علة اسمًا لا حكمًا ولا معنًى كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذى ادخله فيما سبق فى السبب المجازى مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسمًا لوقوع الطلاق فانه موضوع له فى الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكمًا لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين[1] بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسمًا ومعنًى لا حكمًا كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسمًا لانه موضوع له ومعنًى لانه هو المؤثر فى ثبوت الحكم لا حكمًا لان ثبوت الملك متأخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسمًا ومعنًى للملك لا حكمًا لتراخى الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غدًا وهو الذى سبق فى اقسام السبب فانه ايضًا علة اسمًا ومعنًى لوقوع الطلاق لا حكمًا لتأخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوٰة قبل مضى الحول مثال رابع له فانه ايضًا علة اسمًا لانه وضع لوجوب الزكوٰة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنًى لانه مؤثر فى وجوب الزكوٰة اذ الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكمًا لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جب تم کو اجمالاً علت کے اقسام اور ان کی وجہ ضبط معلوم ہو چکی تو اب ہم مصنفؒ کی تقسیم کے مطابق ان کی تشریح کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں: علت کی سات قسموں میں سے "پہلی قسم" وہ علت ہے جو اسمًا اور معنًی اور حکمًا تینوں اعتبار سے ہو۔ جیسے بیع مطلق علت ہے ثبوت ملک کے لئے۔ مطلق سے مراد وہ بیع جس میں خیار شرط نہ ہو۔ تو یہ اسمًا علت اس لئے ہے کہ بیع موضوع ہے ثبوت ملک کے لئے۔ اور ثبوت ملک منسوب ہے اسی بیع کی طرف۔ اور معنًی اس لئے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور اس کی مشروعیت بھی ملک ہی کے لئے ہوئی ہے۔ اور حکمًا اس لئے کہ بیع کے تحقق کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ملک ثابت ہو جاتا ہے۔ "دوسری قسم" وہ ہے جو فقط اسمًا علت ہو حکمًا اور معنًی نہ ہو جیسے شرط کے ساتھ معلق کر کے اثبات حکم۔ جس کو مصنفؒ نے پچھلی تقسیم میں سبب مجازی کے اندر داخل کیا ہے۔ مثلاً انت طالق ان دخلت الدار۔ تو اس قول میں "انت طالق" باعتبار اسم کے وقوع طلاق کے لئے علت ہے اس لئے کہ انت طالق شریعت میں وقوع طلاق ہی کے لئے موضوع ہے۔ اور شرط پائی جانے کے وقت وقوع طلاق کے حکم کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے لیکن حکمًا علت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حکم (یعنی طلاق) فی الحال ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وجود شرط تک مؤخر رہتا ہے۔ اسی طرح معنًی علت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجود شرط سے پہلے اس کی کوئی تاثیر نہیں پائی جاتی ہے۔ اصولیین کی رائے میں یمین باللہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ وہ حکم کفارہ کے لئے صرف اسمًا علت ہے حکمًا اور معنًی علت نہیں ہے۔ "تیسری قسم" وہ ہے جو اسمًا اور معنًی علت ہو اور حکمًا نہ ہو جیسے بیع خیار شرط کے ساتھ۔ کہ بیع حکم ملک کے لئے موضوع ہونے کی وجہ سے اسمًا علت ہے اور ثبوت حکم میں مؤثر ہونے کے لحاظ سے معنًی علت ہے۔ لیکن چونکہ ثبوت ملک خیار ساقط کرنے تک مؤخر رہتا ہے اس لئے حکمًا علت نہیں ہے۔ "اور بیع موقوف" اس کا عطف ہے بیع بشرط الخیار پر اور یہ دوسری مثال ہے۔ بیع موقوف کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے بیچ دے۔ تو یہ بھی ثبوت ملک کے لئے اسمًا اور معنًی علت ہے نہ کہ حکمًا۔ کیونکہ مالک کی اجازت کے وقت تک ثبوت ملک کا حکم مؤخر رہتا ہے۔ "اور ایسا اثبات حکم جو منسوب ہو کسی خاص وقت کی طرف" یہ قسم ثالث کی تیسری مثال ہے مثلاً یوں کہنا انت طالق غدًا۔ اس کا ذکر بھی اقسام سبب میں گذر چکا ہے تو یہ بھی وقوع طلاق کے لئے اسمًا اور معنًی علت ہے لیکن زمانہ اضافت تک وقوع کے مؤخر رہنے کی وجہ سے حکمًا علت نہیں ہے۔ "اور نصاب زکوٰۃ حولان حول سے پہلے" یہ قسم ثالث کی چوتھی مثال ہے کہ نصاب علت ہے اسمًا۔ کیونکہ شریعت میں نصاب کی وضع وجوب زکوٰۃ کے لئے ہے اور بلا واسطہ وجوب زکوٰۃ کی نسبت اسی نصاب کی طرف ہوتی ہے۔ اور معنًی بھی علت ہے کیونکہ نصاب ہی وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے اس لئے کہ مالداری موجب احسان ہے اور ملکیت نصاب سے مالداری حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یہ حکمًا علت نہیں ہے۔ کیونکہ ادائے زکوٰۃ واجب ہونے کا حکم حولان حول پر مؤخر رہتا ہے۔

---

[1] قوله اليمين بالله تعالى الخ فانه علة للكفارة اسمًا فانه موضوع لها وتضاف اليه عند وجود الحنث لا حكمًا لان الكفارة تتأخر عنه الى وجود الحنث ولا معنى اذ لا تأثير لليمين فيها قبل وجود الحنث كما قيل وفيه ان اليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فكيف يكون علة للكفارة اسمًا كذا قال ابن الملك ۱۲۔

وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضًا علة لملك المنفعة اسمًا لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وصح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكمًا لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئًا فشيئًا الى انقضاء الاجل وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلاً للملك فلا يكون علة حكمًا والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب تفسير لما قبله وذكر المصنف له ثلثة امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق مضافًا الى الاول بواسطته فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيهًا بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل في العلة اسمًا ومعنى لا حكمًا فانه علة اسمًا لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرًا في الحجر لا حكمًا لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندًا والتزكية عند ابي حنيفة[1] فانه علة للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرًا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اثنوا على المشهود عليه خيرًا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا[2] وربما يقال انه علة معنى لا اسمًا ولا حكمًا للرجم فيكون مثالاً لقسم تركه المصنف ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب فهي ذو جهتين ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعًا۔

اور اجارہ کا معاملہ (یہ قسم ثالث کی) پانچویں مثال ہے کہ عقد اجارہ بھی ملک منفعت کے لئے اسمًا علت ہے کیونکہ اجارہ شرعًا اسی کے لئے موضوع ہے اور ملک منافع کا حکم اسی کی طرف منسوب ہے اور معنی بھی علت ہے کیونکہ منافع میں موثر ہے اور اسی وجہ سے نفع اٹھانے سے قبل پیشگی اجرت کا ادا کرنا درست ہے لیکن حکمًا علت نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ کا حکم یعنی منافع کی ملکیت مدت اجارہ ختم ہونے تک آہستہ آہستہ پائی جاتی ہے معقد کے وقت تو منافع معدوم ہیں اور معدوم محل ملک ہونے کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے اس کو حکمًا علت قرار نہیں دے سکتے ہیں چوتھی قسم "وہ علت جو اسباب کی جگہ میں ہو یعنی اسباب سے اس کو مشابہت ہو" یہ جملہ "حیز الاسباب" کی تفسیر ہے۔ مصنف نے اس کی تین مثالیں دی ہیں چنانچہ کہا "جیسے کسی قریبی رشتہ دار کو خریدنا" کہ شراء علت ہے ملک کی۔ اور قریب کی ملکیت علت ہے عتق (آزادی) کی۔ لہٰذا ملک کے توسط سے شراء کی طرف آزادی کی نسبت ہوتی۔ تو علت العلۃ ہونے کی حیثیت سے شراء کو علت کہا جائے گا اور واسطہ درمیان میں ہونے کے لحاظ سے یہ شراء مشابہ بالاسباب ہے۔ "اور مرض موت" کیونکہ مرض موت وارثین کا حق مریض کے مال کے ساتھ متعلق ہونے کی علت ہے اور وارثین کا حق متعلق ہونا مریض کا اپنے مال میں سے ثلث سے زائد پر حق تصرف روک دینے کی علت ہے۔ تو یہ مرض موت بھی شرائے قریب کی طرح (علۃ العلۃ اور مشابہ بالاسباب) ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو اسمًا اور معنًی علت ہو اور حکمًا نہ ہو۔ اس لئے کہ مرض موت مریض کو تبرعی تصرفات (ہبہ، صدقہ اور وصیت) سے روک دینے کی اسمًا علت ہے کہ حکم حجر کی نسبت اسی کی طرف ہے اور معنی بھی علت ہے کیونکہ حق تصرف روکنے میں مرض ہی موثر ہے البتہ حکمًا علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم حجر اس وقت تک موقوف رہتا ہے جب تک کہ اسی مرض سے موت واقع نہ ہو جائے "اور تزکیہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک" کیونکہ یہ علت ہے قبول شہادت کی۔ اور قبول شہادت علت ہے رجم کی۔ لہٰذا تزکیہ (یعنی تعدیل شاہدین) شرائے قریب کی طرح علۃ العلۃ ہے پس رجم قائم ہو جانے کے بعد عدالت شاہدین کی شہادت دینے والے اگر اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہ بھی دیت کے ضامن ہوں گے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک شاہدوں کی صفائی دینے والے ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ انھوں نے تو محض گواہوں کی ثنا وصفت بیان کی ہے۔ حد کے اثبات کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں جس طرح مشہود علیہ زانی کے حق میں اگر وہ کوئی اچھی بات کہیں کہ وہ مثلاً محصن ہے پھر حد قائم ہو جانے کے بعد رجوع کرلیں تو وہ دیت کے ضامن نہیں ہوتے۔ اسی طرح شاہدین کے تزکیہ کرنے سے بھی وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو معنی علت ہو اور اسمًا و حکمًا علت نہ ہو۔ (یعنی تزکیہ صرف معنًی رجم کی علت ہے اسمًا اور حکمًا علت نہیں ہے) تو مصنفؒ نے علت کی جس قسم کے بیان کو ترک کر دیا تھا اس توجیہ کے مطابق تزکیہ اس کی مثال ہو جائے گی "اسی طرح جو بھی علۃ العلۃ ہوگی وہ شبہ اسباب کی قسم میں داخل ہے کیونکہ اس میں دو جہتیں موجود ہیں۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو سبب اور علت دونوں کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

---

[1] قوله فلو رجع المزكون بعد الرجم اى قالوا تعمدنا الكذب يضمنون الدية عند الامام الاعظم وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرًا فصاروا كما لو اثنوا على المشهود عليه خيرًا ١٢

[2] قوله ولا تعلق لهم الخ فان المزكين ما علموا شيئًا بل ثبتت الشهادة بقضاء القاضي والقاضي قضى بشهادة غير العدول بدليل قوله فليس ايجاب الحد منها فانما تزكية المزكين ١٢ -

والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول والا كان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فتكون مثالا ثانيا للقسم تركه المصنف ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف بلا ذكر في البين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل كحفر البير وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر والجزء الاخير فان كان الملك جزءا اخيرا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه۔

پانچویں قسم: وہ وصف ہے جو علت کے مشابہ ہو جیسے کسی علت کے دو وصفوں میں سے کوئی ایک وصف (یعنی جو علت مرکب ہو دو وصفوں سے اس کا ایک وصف) مثلاً حرمت ربا کی علت قدر اور جنس ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ علت ہے اسماً معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے۔ اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ طور پر علت نہیں بلکہ مشابہ بالعلۃ ہے۔ سبب محض بھی نہیں جو معلول میں کسی طرح موثر نہ ہو۔ کیونکہ اگر علیحدہ ایک وصف سبب محض ہوتا تو مجموعہ وصفین کو علت قرار دینا صحیح نہ ہوتا بلکہ صرف جزء آخر علت ہوتا (اس لئے کہ حکم میں جس کی تاثیر پائی جائے وہی علت ہوتا ہے) (پہلے جزء کو سبب غیر موثر ماننے سے صرف دوسرے جزء کی تاثیر ہوگی)۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ علت کی اس قسم میں سے ہے جو معنیً علت ہو اسماً اور حکماً نہ ہو۔ اس توجیہ کے مطابق مصنف کا ترک کردہ قسم علت کی دوسری مثال ہو جائے گی لیکن پھر بھی ایک قسم رہ گئی جس کا ذکر مصنف نے اس سلسلہ تقسیمات میں چھوڑ دیا ہے۔ یعنی وہ جو صرف حکماً علت ہو اسماً اور معنیً نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قسم شرط کی اس نوع میں داخل ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسا کہ راستہ میں کنواں کھودنا اور مشک میں شگاف کر دینا۔ چھٹی قسم: وہ ہے جو معنیً اور حکماً علت ہو اسماً نہ ہو جیسے علت کے دو وصفوں میں سے آخری وصف، کیونکہ آخری وصف ہی حکم میں موثر ہے اور اسی کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے لیکن صرف یہی وصف حکم کے لئے موضوع نہیں بلکہ مجموعہ دونوں وصف اثبات حکم کے لئے موضوع ہے (اس لئے صرف آخری وصف کو اسماً علت نہیں کہا جائے گا) اس کی مثال علت قرابت (محرم للنکاح) اور ملک ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ آزادی کی علت ہونے کے لئے موضوع ہے مگر آخری جزء وہی حکم عتق میں موثر ہوتا ہے چنانچہ اگر ملک آخری جزء ہو مثلاً کوئی شخص اپنے کسی قریبی محارم کو خرید لے تو یہی ملک (جو کہ جزء آخر ہے) حکم عتق میں موثر ہوگی۔ اور اگر قرابت آخری جزء ہو مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو کوئی شخص خریدے پھر یہ دعوی کرے کہ یہ غلام اس کا بیٹا یا بھائی ہے تو قرابت ہی (جو کہ جزء اخیر ہے) حکم عتق میں موثر ہوگی (اور اسی کو معنیً و حکماً علت کہا جائے گا) اس کے بالمقابل اول وصف محض معنیً علت ہے اسماً اور حکماً علت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے (پانچویں قسم کی تشریح میں) بتایا ہے۔ ساتویں قسم: وہ ہے جو اسماً اور حکماً علت ہو معنیً نہ ہو۔ جیسا کہ سفر علت ہے رخصت کے لئے اور نیند علت ہے حدث کے لئے۔ کہ سفر باعتبار اسم کے رخصت کی علت ہے کیونکہ شریعت میں سفر ہی کی طرف رخصت کی نسبت کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "القصر رخصۃ السفر" (نماز میں قصر سفر کی رخصتوں میں سے ہے) اور حکم کے اعتبار سے بھی رخصت کی علت ہے کیونکہ سفر شروع ہونے کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم رخصت ثابت ہو جاتا ہے۔ البتہ رخصت کے لئے سفر معنیً علت نہیں، کیونکہ ثبوت رخصت میں نفس سفر موثر نہیں ہے بلکہ اصل موثر مشقت ہے جو کہ ایک تقدیری اور مخفی امر ہے (جس کی تحدید مشکل ہے اس لئے اس کے بجائے سفر کو مدار حکم قرار دیا گیا)۔ اسی طرح وہ نیند جو ناقض وضو ہو اسماً حدث کی علت ہے کیونکہ حدث (یعنی نقض وضو) اسی کی طرف منسوب ہے اور حکماً بھی علت ہے کیونکہ نیند کے تحقق کے ساتھ ہی ساتھ حکم حدث ثابت ہو جاتا ہے۔ البتہ معنیً علت نہیں ہے اس لئے کہ حکم حدث میں نیند موثر نہیں ہے بلکہ خروج نجاست (یعنی خروج ریح) اصل موثر ہے۔ لیکن چونکہ خروج ریح کے وقوع سے باخبر ہونا دشوار ہے اور خاص حالت کی (کروٹ کے بل یا تکیہ ٹیک لگا کر) نیند عموماً خروج ریح کا سبب ہے اس لئے اسی نیند ہی کو خروج ریح کا قائم مقام اور حکم حدث کا مدار قرار دے دیا گیا۔

والاٰن تمت اقسام العلة وقد علمت ما فی بیانها من المسامحات الناشئة من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم یقول المصنف ولیس من صفة العلة الحقیقیة تقدمها علی الحکم بل الواجب اقترانهما معا کالاستطاعة مع الفعل هذا هو حکم القسم الاول ان الذی کان علة اسما ومعنی وحکما فانها العلة الحقیقیة الشرعیة التی تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الی انه یجوز تقدمها علی المعلول بالزمان لان العلل الشرعیة فی حکم الجواهر موصوفة بالبقاء فلابد ان یثبت الحکم بعد العلة بخلاف العلل العقلیة فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا کحرکة الاصابع مع حرکة الخاتم واما الاستطاعة فهی مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعیة او عقلیة وهی اما تمثیل او تنظیر والتی تتقدم علی الفعل هی بمعنی سلامة الاٰلات والاسباب وعلیها مدار التکلیف الشرعی وقد یقام السبب الداعی والدلیل مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم یمیز فی اقسامه الاٰتیة بین الداعی والدلیل فربما اتفق فیما حال الدلیل ورب ما اتفق فیما حال الداعی علی ما سیجیئ وذلک ای قیام الداعی والدلیل اما لدفع الضرورة والعجز کما فی الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغیر والاحتراز عنه واجب لقوله علیه السلام من کان یؤمن باللہ والیوم الاٰخر فلا یسقین ماءه زرع غیره ولما کان ذلک امرا مخفیا لا یقف علیه کل احد ما لم یکن الحمل ثقیلا اقیم حدوث الملک والید الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدوث دلیلا علی انه مشغول بالحمل البتة وان کان فی بعض المواضع یقین بعدم الشغل۔

یہاں تک اقسام علت کا بیان مع تفاصیل پورا ہوچکا۔ اور شارحؒ نے بیان میں اقسام کی ترتیب وتفصیل کی جن کمزوریوں کو معلوم کر لیا ہے جو دراصل فخر الاسلام بزدوی کی کتاب میں تھیں اور بعد والے تو (جن میں ماتن بھی شامل ہیں) ان ہی کے پیرو کار ہیں بہر حال اس کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں (۱) اور علت حقیقیہ کی صفت میں سے یہ بات نہیں ہے کہ حکم پر متقدم ہو بلکہ علت اور معلول دونوں کا بیک وقت پایا جانا واجب ہے جیسا کہ استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ یہ حکم علت کی قسم اول کا ہے یعنی جو اسماً، معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے علت ہو۔ کیونکہ یہی کامل اور حقیقی علت شرعیہ ہے جس کا حکم کے متقارن اور متصل ہونا ضروری ہے اور وہ اس سے متقدم نہیں ہوسکتی ہے۔ البتہ بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ معلول پر اس کا تقدم زمانی جائز ہے اس لئے کہ علل شرعیہ جواہر کے حکم میں ہیں (کہ اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہیں)۔ اور صفت بقاء کے ساتھ متصف ہیں تو لامحالہ علت کے بعد حکم ثابت ہوگا۔ بخلاف علل عقلیہ کے کہ (چونکہ یہ اعراض ہیں اس لئے) معلول کے ساتھ ان کا مقارن ہونا ضروری ہے۔ جیسے انگوٹھی کی حرکت (اپنی علت) انگلیوں کی حرکت کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ لیکن استطاعت خواہ اسے علت شرعیہ شمار کیا جائے خواہ عقلیہ بہر حال اس کا فعل کے ساتھ مقارن ہونا ضروری ہے فعل سے متقدم ہونا درست نہیں۔ ماتن کی عبارت میں "کالاستطاعة" یا تو مثال ہے (اگر اسے علت شرعیہ شمار کریں) یا نظیر ہے (اگر اسے علت عقلیہ کہیں) البتہ جس استطاعت کا اطلاق سلامتی آلات واسباب کے معنی میں ہوتا ہے وہ فعل سے مقدم ہوتی ہے۔ اور تکلیف شرعی کا دار ومدار اسی پر ہے (اس لئے صحت تکلیف کے لئے اس استطاعت کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے) اور کبھی کسی فعل کے سبب داعی کو اس فعل کے اور کسی امر کی دلیل کو اس کے مدلول کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ یہ ضابطہ درحقیقت مسائل علت اور سبب کے تتمہ میں سے ہے۔ اور آگے اس کے جو اقسام آرہے ہیں ان کے بیان میں بھی مصنفؒ نے داعی اور دلیل کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا کیف اتفق داعی اور دلیل کا حال بے ترتیب ذکر کیا ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہوجائے گا۔ اور یہ بات (یعنی داعی یا دلیل کا قائم مقام ہونا) (۱) یا تو رفع ضرورت اور مجبوری کی بنا پر جیسا کہ حکم استبراء میں (یعنی باندی کے مالک ہونے کے بعد ایک حیض گزرنے تک جماع اور دواعی جماع سے احتراز کرنا) کہ اس کا علم ہونا یا نہ ہونا معلوم ہوجائے اگر اس کا اصل سبب باندی کے رحم کا دوسرے کے نطفہ سے مشغول ہونے کا احتمال ہونا جس سے پرہیز کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص اللہ اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ ہرگز دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب نہ کرے۔ اور چونکہ استقرار حمل ایک مخفی امر ہے جب تک حمل بوجھل نہ ہوجائے اس وقت تک ہر شخص اس سے واقف نہیں ہوسکتا ہے اس لئے نئی ملک اور قبضہ کو جو کہ رحم کے مشغول ہونے پر دال ہے (اس حیثیت سے کہ یہ جواز وطی کا باعث ہے اس لئے جس کی ملک سے باندی نکل کر آرہی ہے اس سے حمل کا قرینہ موجود ہے) استقرار حمل کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اور اسی حدوث ملک کو اس بات پر دلیل مان لیا گیا کہ ضرور وہ حمل سے ہے اگرچہ بعض مواقع میں حاملہ نہ ہونے پر چاہے یقین کیوں نہ ہو۔

لہ قوله وهی اما تمثیل ... [illegible] ... کان قول المصنف کالاستطاعة تمثیلا ... [illegible] ... ۱۲ ـ لہ قوله الدال علی شغل الرحم ... [illegible] ... ۱۲

مثل ان تکون الجاریة بکرا او مشتراة من ید محرمها ونحوه ولکن لم یعتبر هذا الیقین وحکم بوجوب الاستبراء فی کل ما وجد ملک[۱]
الملک والید وغیره ای غیر الاستبراء کالخلوة الصحیحة اقیمت مقام الدخول فی حق وجوب المهر والعدة والنکاح اقیم[۱] مقام الدخول
لثبوت النسب فههنا اقیم الداعی مقام المدعو لان الخلوة والنکاح داع الی الدخول او للاحتیاط کما فی تحریم الدواعی الی الوطی
من النظر والقبلة واللمس اقیمت[۲] مقام الوطی فی الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتکاف للاحتیاط فهو
ایضا مثال لاقامة الداعی مقام المدعو او لدفع الحرج کما فی السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدلیل مقام المدلول فان
السفر اقیم[۳] مقام المشقة وجعل دالا علیها وان لم یکن ثمه مشقة اصلا فیدار امر رخصة القصر والافطار علی مجرد السفر مع
قطع النظر عن المشقة وان کان الباعث علیه فی نفس الامر هو المشقة وهکذا الطهر الخالی عن الجماع دلیل علی الحاجة
الی الوطی وان لم تکن له حاجة الیه فی القلب فاقیم الطهر مقام الحاجة فی حق مشروعیة الطلاق فیه لان الطلاق لم یشرع[۴]
الا فی زمان کان محتاجا الی الوطی فیه ولهذا لم یشرع فی وقت الحیض او الطهر الذی وطیها فیه والفرق بین الضرورة ودفع الحرج
ان فی الضرورة والعجز لا یمکن الوقوف علی الحقیقة اصلا وفی دفع الحرج یمکن ذلک مع وقوع مشقة کما فی السفر یمکن ادراک
المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بین السبب والدلیل ان السبب لا یخلو عن تاثیر له فی المسبب والدلیل قد[۵]
یخلو عن ذلک فتکون فائدة العلم بالمدلول لا غیر۔

مثلاً باندی کا باکرہ ہونا معلوم ہو یا اس کے محارم کے قبضہ سے خریدی گئی ہو وغیرہ صورتوں میں جہاں حاملہ نہ ہونا یقینی ہے تاہم ملک کو اصل علت کے قائم مقام قرار دے لینے کے بعد اب اس
یقین کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ حدوث ملک اور قبضہ پائے جانے پر ہر باندی کے حق میں وجوب استبراء کا حکم ہے (۲) اور استبراء کے علاوہ، مثلاً خلوت صحیحہ کو وجوب مہر اور عدت کے حق میں
دخول کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے اور نکاح کو ثبوت نسب کے حکم میں جماع کے قائم مقام قرار دیا گیا۔ تو ان مثالوں میں سبب داعی کو مدعو (مسبب) کے قائم مقام کیا گیا ہے کیونکہ خلوت اور نکاح دونوں جماع کی طرف داعی ہیں
(۲) یا احتیاط کی غرض سے، جیسے دواعی وطی کی حرمت کا حکم یعنی استبراء کے حکم، حرمت مصاہرت، احرام، ظہار اور اعتکاف کے سلسلہ میں دواعی وطی نظر بالشہوۃ اور بوس وکنار کو بطور
احتیاط اصل وطی کے قائم مقام کیا گیا ہے (کہ وطی کی طرح ان کو بھی حرام قرار دیا گیا۔ اور وطی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے دواعی وطی سے بھی وہی حکم ثابت مانا جاتا ہے) یہ بھی داعی کو مدعو کے قائم مقام
کرنے کی مثال ہے۔ (۳) یا تنگی دفع کرنے کی غرض سے جیسا کہ سفر اور طہر کے حکم میں، یہ دونوں مثالیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی ہیں۔ یعنی سفر کو مشقت کے قائم مقام اور اس
پر دلیل قرار دیا گیا ہے کہ کسی سفر میں مشقت اور تکلیف اگر بالکل نہ بھی ہو پھر بھی قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت کا حکم مشقت سے قطع نظر محض سفر پر جاری ہوگا۔ اگرچہ نفس الامر میں حکم رخصت
کا باعث اور سبب اصلی مشقت ہی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جس طہر میں بیوی سے جماع نہیں کیا وہ طہر حاجت اور تقاضائے وطی کی دلیل ہے۔ اگرچہ واقعۃً دل میں جماع کی طرف میلان بالکل نہ ہو پس
طہر کو وطی کی حاجت ہونے کی بنا پر اس کے اندر طلاق جائز ہونے کے حکم میں حاجۃ الی الجماع کا قائم مقام کر دیا گیا۔ (اور حاجۃ الی الجماع مشروعیت طلاق کی علت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ طلاق ابغض
المباحات ہونے کی بنا پر صرف بوقت حاجت الی الوطی جائز ہے (تاکہ باوجود رغبت و میلان کے طلاق دینے کو ضرورت اور مجبوری پر محمول کیا جا سکے۔ والضرورات تبیح المحذورات) یہ اسی بنا پر زمانۂ
حیض یا جس طہر میں جماع کیا ہے اس میں طلاق دینا مشروع نہیں ہے (کہ یہ زمانۂ بے رغبتی ہے) اور واضح ہے کہ ضرورت اور دفع حرج میں فرق یہ ہے کہ ضرورت اور عجز کہتے ہیں جس کی حقیقت
سے واقف ہونا بالکل ممکن نہ ہو۔ بخلاف دفع حرج کے کہ اس کی حقیقت کا اندازہ لگانا ممکن تو ہے مگر دشوار ہے جیسا کہ سفر میں اشخاص و افراد کے احوال مختلفہ کے پیش نظر مشقت کا (کچھ نہ کچھ)
ادراک کرنا بہرحال ممکن ہے۔ سبب اور دلیل میں فرق یہ ہے کہ مسبب میں سبب کی کچھ نہ کچھ تاثیر ضرور ہوتی ہے بخلاف دلیل کے کہ بسا اوقات مدلول میں اس کی کوئی تاثیر نہیں ہوتی ہے۔ اس
وقت اس کا فائدہ محض مدلول کو جاننے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا ہے۔

---

[۱] قوله اقیم مقام الخ۔ فان الموجب لثبوت النسب تکون الولد من ماء الزوج وهذا امر تفرد بعلمه الله تعالی وعلم الوطی ایضا متعسر فالنکاح سبب داع الی الوطی اقیم مقام الوطی ۱۲۔
[۲] قوله اقیمت الخ لما کان الوطی حرام فی هذه الحالات الآتیة فدواعیه ایضا حرام احتیاطا لئلا یقع فی الحرام ۱۲۔
[۳] قوله اقیم الخ۔ ودفع الحرج فان فی درک المشقة لابد من تفتیش بالغ ویتفاوت احوال الناس فی المشقة ۱۲۔
[۴] قوله لم یشرع الخ۔ فان الطلاق من ابغض المباحات وانما ابیح للضرورة ودفع الخلل فی المعاشرة ۱۲۔
[۵] قوله والدلیل قد یخلو عن ذلک ای التاثیر فی المدلول والافضاء الیه فیجوز ان یکون المدلول متقدما علی الدلیل الاتری ان الاخبار عن الجنة دلیل علی الجنة وانه متاخر عنها ۱۲۔

ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فی قول الرجل لامرأته ان کنت تحبین
فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا یوقف علیه الا بالاخبار لکنه یقتصر علی المجلس لانه مشبه
بالتخییر والتخییر مقتصر علی المجلس والثالث الشرط وهو ما یتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة وینبغی ان
یزاد علیه قوله ویکون خارجا عن ماهیته لیخرج به الجزء هکذا قیل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لا یکون له تاثیر
فی الحکم بل یتوقف علیه انعقاد العلة کدخول الدار بالنسبة الی وقوع الطلاق المعلق به فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق
والثانی شرط وهو فی حکم العلل فی حق اضافة الحکم الیه ووجوب الضمان علی صاحبه کحفر البیر فی الطریق فانه شرط
لتلف ما یتلف بالسقوط فیها لان العلة فی الحقیقة هو الثقل لمیلان طبع الثقیل الی السفل ولکن الارض کانت مانعة ما یسکة
وحفر البیر ازالة المانع ورفع المانع من قبیل الشروط والمشی سبب محض لیس[1] بعلة له فاقیم الحفر الذی هو الشرط مقام العلة
فی حق الضمان اذا حفر فی غیر ملکه واما ان حفر فی ملکه او القی الانسان نفسه عمدا فی البیر فحینئذ لا ضمان علی الحافر اصلا
وشق الزق فانه شرط لسیلان ما فیه اذ الزق کان مانعا وازالته شرط والعلة هی کونه مائعا لا یصلح ان یضاف الحکم الیه اذ هو
امر جبلی للشیء خلق علیه فاضیف الی الشرط ویکون صاحب الشرط ضامنا لما تلف ما فیه ولنقصان الخرق ایضا۔

دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی مثالوں میں خبر محبت کو محبت کے قائم مقام کرنے کا حکم ہے اس صورت میں جبکہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے تو تجھ پر طلاق ہے اور
بیوی نے کہے کہ ہاں میں تجھ سے محبت رکھتی ہوں تو اس جواب پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت ایک مخفی امر ہے بتانے کے علاوہ اس سے واقف ہونے کا اور کوئی ذریعہ نہیں ہے (اس لئے
منہ سے بتانے کو اصل محبت کا قائم مقام مانا گیا ہے) البتہ چونکہ شوہر کا ایسا کہنا تخییر طلاق سے مشابہ ہے اس لئے تخییر طلاق کی طرح اس کا جواب بھی مجلس خطاب کے ساتھ مقید ہوگا۔ (مجلس
ختم ہونے کے بعد اگر کہے " احبک " تو طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

اقسام شروط :- " اور متعلقات احکام کی تیسری قسم شرط ہے اور شرط اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کسی چیز کا صرف وجود متعلق ہو لیکن اس کے وجوب کا کوئی تعلق نہ ہو "
" دون الوجوب " کی قید سے علت خارج ہو گئی (کیونکہ علت کے ساتھ وجوب متعلق ہوتا ہے) بعضوں نے کہا ہے کہ اس تعریف میں یہ قید بھی بڑھانا مناسب ہے کہ " اور وہ اس چیز کی ماہیت
سے خارج ہو " تاکہ شرط کی تعریف سے جزء خارج ہو جائے (اس لئے کہ جزء پر کل کا وجود موقوف رہتا ہے) " اس شرط کی پانچ قسمیں ہیں " جن میں انحصار استقراء اور تتبع کے بعد معلوم
ہوا ہے۔ (۱) " شرط محض " یعنی حکم میں اس کی کوئی تاثیر نہ ہو بلکہ علت کا وجود اس پر موقوف ہو " جیسے " دخول دار " کی نسبت وقوع طلاق کی طرف ہو کہ اس شرط پر معلق ہے قائل کے اس قول میں کہ
ان دخلت الدار فانت طالق۔ (۲) " ایسی شرط جو علت کے حکم میں ہو " یعنی علت کی طرح اس کی طرف حکم کی نسبت ہو اور اس کے فاعل پر ضمان واجب ہو " جیسے راستہ میں کنواں کھودنا "
یہ شرط ہے گر کر کسی چیز کے ضائع یا ہلاک ہونے کی۔ اس لئے کہ کنواں میں گرنے کی حقیقی علت تو وزن کا ثقل اور بھاری پن ہے۔ کیونکہ بھاری چیز کی کشش طبعاً نیچے کی طرف ہوتی ہے لیکن زمین
اس کے نیچے جانے سے مانع اور روک بنی ہوئی تھی۔ اور کنواں کھودنا گویا مانع کو دور کر دینا ہے اور مانع کا ہٹ جانا بمنزلہ وجود شرط کے ہے۔ باقی کنواں تک چل کر جانا سبب محض ہے گرنے کی علت
نہیں ہے لہٰذا کنواں کھودنے کو جو کہ محض شرط تلف ہے حکم ضمان عائد کرنے میں علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔ بشرطیکہ دوسرے کی زمین میں کھودا ہو لیکن اگر کوئی شخص اپنی ملک زمین میں کنواں کھودے
یا کسی شخص نے بالارادہ اپنے کو کنویں میں گرا دیا تو ان دونوں صورتوں میں کنواں کھودنے والے پر کچھ بھی ضمان نہیں آئے گا " اور مشکیزہ پھاڑ دینا " کہ مشکیزہ کے اندر کی چیز بہہ کر ضائع ہو جانے
کے لئے پھاڑنا شرط ہے۔ کیونکہ مشکیزہ بہنے سے مانع تھا۔ اس مانع کو دور کر دینا شرط ہے۔ بہنے کی اصل علت تو سیال ہونا ہے لیکن حکم کی نسبت اصل کی طرف اس لئے نہیں ہو سکتی ہے کہ اس شئے میں
بہنے کی صفت اختیاری نہیں ہے بلکہ فطری ہے اور اس کی سرشت میں داخل ہے تو لا محالہ تلف کی نسبت شرط کی طرف ہوگی اور شرط کو وجود میں لانے والا ضائع شدہ چیز کا اور اس نقصان
کا جو پھاڑنے کی وجہ سے مشکیزہ میں ہوا ہے ضامن ہوگا۔

[1] قوله لیس بعلة بل دلیل اذ هو نام فی موضع محفور تحته یحصل الوقوع بدون المشی فان قلت سلمنا ان المشی سبب محض لیس بعلة للوقوع لکن اضافة الحکم الی العلة ینبغی ان یضاف الحکم الی السبب فانه
اقرب الی العلة من الشرط قلت ان المشی مباح فلا یصلح ان یجعل الحکم مضافا الیه لان الواجب ضمان جنایة ولا یمکن ایجابه بدون الجنایة فتعذر اضافته الی المشی فیضاف الی الشرط [2] قوله فحینئذ لا ضمان الخ لانه
لا تعدی فی حفر البیر فی ملک نفسه ومن القی نفسه عمدا فی البیر فالحکم مضاف الی ما اختاره بنفسه ومن فاعل مختار عمدا فلا یضاف الحکم الی الشرط والحفر البیر لصلاحیة العلة لاضافة الحکم الیها۔

والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبًا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقًا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البير فانه في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبًا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضًا في حكم العلل عند محمدؒ حتى يضمن[ف] الفاتح عنده خلافًا[ف] لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقًا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعًا وازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبًا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسمًا لا حكمًا كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولًا يكون شرطًا اسمًا لا حكمًا اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودًا فهو شرط اسمًا وحكمًا من جميع الوجوه ـ

---

(۳) تیسری شرط جو اسباب کے حکم میں ہوتی ہے وہ ایسی شرط ہے کہ اس کے اور مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کے ایسے فعل کا واسطہ پایا جائے جس کی نسبت شرط کی طرف نہ ہو اور وہ شرط اس فعل پر مقدم ہو۔ شرط کی اس تعریف میں فاعل مختار کی قید سے فاعل طبعی (غیر اختیاری) کا فعل خارج ہو گیا جیسے کنواں کھودنے کی شرط اور مشروط کے درمیان ثقل طبعی کا فعل حائل ہے، کیونکہ ایسی شرط علت کے حکم میں ہے۔ اور فعل کی نسبت شرط کی طرف نہ ہونے کی قید سے ایسی شرط بھی خارج ہو گئی جس کی طرف فعل کی نسبت پائی جاتی ہے۔ جیسے پرندے کے پنجرے کا دروازہ کھول دینا، کیونکہ پرندہ اڑ جانے کی نسبت کھولنے کی طرف ہوتی ہے کیونکہ یہ شرط بھی امام محمدؒ کے نزدیک علت کے حکم میں ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک کھولنے والے پر پرندے کا تاوان واجب ہوگا۔ البتہ شیخینؒ کے نزدیک اس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا۔ نیز شرط کے فعل پر مقدم ہونے کی قید سے ایسی شرط نکل گئی جو علت (یعنی فعل فاعل مختار) سے مؤخر ہو۔ جیسے دخول دار کی شرط "انت طالق ان دخلت الدار" میں۔ کہ یہاں شرط کا وجود علت سے یعنی وقت تکلم انت طالق ان دخلت الدار سے مؤخر ہے۔ کیونکہ یہ شرط محض کہلاتی ہے اور قسم اول میں داخل ہے (بہرحال شرط فی حکم الاسباب کی مثال یہ ہے) جیسا کہ کسی نے غلام کی بیڑی کھول دی اور غلام بھاگ گیا، کہ بیڑی کا کھول دینا بھاگنے کی شرط ہے۔ اس لئے کہ اس کا بندھا ہوا ہونا بھاگنے سے مانع تھا۔ اور مانع اٹھا دینے ہی کا نام شرط ہے لیکن اس شرط اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار یعنی غلام کا فعل اختیاری حائل ہے جس کی نسبت شرط کی طرف نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جب بھی بیڑی کھول دی جائے تب غلام ضرور بالضرور بھاگ جائے۔ اور بیڑی کھول دینے کی شرط (مشروط یعنی) بھاگنے سے پہلے پائی گئی (وجہ یہ کہ سبب علت سے مقدم ہوا کرتا ہے) اس لئے یہ شرط اسباب کے حکم میں ہے۔ لہٰذا کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی شخص دوسرے کے غلام کو بھاگنے کا حکم دے (اور اس حکم کی تعمیل کرتے ہوئے وہ بھاگ جائے) تو حکم دینے والا غلام کا ضامن ہوگا۔ اگرچہ فاعل مختار کا فعل بیچ میں پایا گیا کیونکہ غلام کو بھاگنے کا حکم دینا اس سے کام لینے کے مثل ہے۔ تو جب اس کے حکم کے مطابق وہ بھاگ گیا تو گویا اس نے اپنا کام لینے کے سلسلہ میں غلام کو مالک سے غصب کر لیا ہے (اس لئے درحقیقت یہ ضمان غصب ہے ضمان سبب نہیں)۔ البتہ جہاں فعل کا درمیانی واسطہ سبب کی طرف منسوب ہو وہاں شرط فی حکم السبب کے برخلاف صاحب سبب ہی ضامن ہوگا جیسے جانور کو ہانک کر یا آگے سے کھینچ کر لے جانا کہ یہاں جانور کا فعل تلف اس کے سائق اور قائد کی طرف منسوب ہے اس لئے جانور جو کچھ بھی ضائع کرے یہی دونوں اس کے ضامن ہوں گے۔ (۴) وہ شرط جو صرف اسماً ہو اور حکماً نہ ہو جیسے ان دو شرطوں میں سے پہلی شرط جن دونوں کے ساتھ کسی حکم کا تعلق ہو مثلاً کوئی اپنی بیوی سے کہے "ان دخلت ھذہ الدار وھذہ الدار فانت طالق" (اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق ہے)۔ تو اس تعلیق کے بعد جس گھر میں داخل ہونا پہلے پایا جائے اس کو محض برائے نام شرط کہیں گے، حکم کے اعتبار سے وہ شرط نہیں ہے کیونکہ دوسرے گھر میں داخل ہونے کی شرط کے تحقق کے ساتھ وقوع طلاق کا حکم متعلق ہے۔ لہٰذا دوسرے گھر میں داخل ہونا ہی اسماً اور حکماً ہر اعتبار سے شرط ہے۔

ف قوله حتى يضمن الفاتح لان فعل الطير هدر فاذا شرك مع قول الفتح يجب الضمان على الفاتح فان الفتاء الطير لا عبرة فيضاف الحكم الى الفتح ۱۲ ۔ ف قوله خلافا لهما اي للشيخين فانه عندهما لو فتح باب قفص الطير فطار لا يضمن الفاتح لان فتح باب القفص شرط تخلل بينه وبين مشروطه الطيران فعل فاعل مختار وهو خروج الطير عن القفص وليس هذا الفعل من لوازم الفتح فكان الفتح شرطا في حكم الاسباب فلا يجعل التلف مضافا اليه ۱۲

فلو وجد الشرطان فی الملك بان بقیت منکوحة له عند وجودهما فلا شك انه ینزل الجزاء وان لم یوجدا فی الملك او وجد الاول فی الملك دون الثانی فلا شك انه لاینزل الجزاء وان وجد الثانی فی الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولی ثم تزوجها فدخلت الدار الثانیة ینزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطین والملك انما یحتاج الیه فی وقت التعلیق وفی وقت نزول الجزاء واما فی ما بین ذلك فلا وعند زفر لا تطلق لانه یقیس الشرط الآخر علی الاول اذ لو كان الاول یوجد فی الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان فی الزنا شرط للرجم فی معنی العلامة وقد عده ههنا تارة فی الشرط وتارة فی العلامة علی ما سیجیء ولذا لم یعده صاحب التوضیح من هذه الاقسام ثم انهم بینوا ضابطة یعرف بها الفرق بین الشرط وما فی معناه علی ما قال وانما یعرف الشرط بصیغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفیه تنبیه علی ان صیغة الشرط لا ینفك عن معنی الشرط قط او دلالته وهی الوصف الذی یكون فی معنی الشرط كقوله المرأة التی اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنی الشرط دلالة لوقوع الوصف فی النكرة ای المرأة الغیر المعینة بالاشارة لا النكرة النحویة اذ هی معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج فی النكرة وهو معتبر فی الغائب یصلح دلالة علی الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهی طالق ولو وقع فی المعین بان یقول هذه المرأة التی اتزوج فهی طالق لما صلح دلالة علی الشرط لان الوصف فی الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ فی التعریف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فیلغو فی الاجنبیة

اگر دونوں شرطیں ملک نکاح میں پائی گئیں یعنی بیوی اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دونوں شرطیں متحقق ہوئیں تب جزاء یعنی وقوع طلاق کے ترتب میں کوئی شک وشبہ نہیں۔ اور اگر ملک نکاح میں دونوں شرطیں نہیں پائی گئیں یا صرف پہلی شرط ملک میں پائی گئی اور دوسری نہیں پائی گئی تو ان دونوں شکلوں میں بلاشبہ جزا کا ترتب نہیں ہوگا۔ اور اگر پہلی نہیں بلکہ دوسری شرط ملک میں پائی جائے اس طرح پر کہ شوہر نے اسے بائن طلاق دے دی۔ بعد ازاں پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر اس سے شوہر نے شادی کر لی اس کے بعد وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو اس صورت میں ہمارے نزدیک جزاء کا ترتب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ حکم کا اصل مدار دراصل آخری شرط پر ہے۔ باقی ملک نکاح کا موجود ہونا ضروری ہے۔ صرف تعلیق کے وقت اور جزاء کے ترتب کے وقت اور ان دونوں کے درمیانی زمانہ میں اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ مگر امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ وہ دوسری شرط کو پہلی پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح پہلی کے پائے جانے دوسری کے صرف پہلی شرط ملک میں پائی جانے سے طلاق نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کے برعکس ہونے کی صورت میں بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہیئے۔ (۵) وہ شرط جو خالص علامت کے مشابہ ہو جیسے احصان زنا میں رجم قائم ہونے کے لئے شرط ہے جس میں علامت کے معنی پائے جاتے ہیں بعض علمائے اصول نے اس احصان کو کبھی تو شرط میں گنا ہے اور کبھی علامت شمار کیا ہے جیسا کہ سامنے آئے گا۔ اسی بنا پر صاحب توضیح نے شرط کے اقسام میں سرے سے اس قسم کو شمار ہی نہیں کیا ہے۔ اقسام شرط بیان کرنے کے بعد اب مصنفؒ ایک ضابطہ بتلانا چاہتے ہیں جس کو اصولیین نے شرط اور معنی شرط کے درمیان فرق معلوم کرنے کے لئے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ کہا۔ اور بلاشبہ شرط پہچانی جاتی ہے اس کے خاص صیغوں سے جیسے حروف شرط۔ مثلاً اس قول میں ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور مصنفؒ کے کلام میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ شرط کے صیغے معنی شرط سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں۔ یا بدلالت شرط۔ دلالت شرط سے مراد وہ وصف ہے جو کہ شرط کے معنی میں ہو۔ مثلاً کسی کا یہ کہنا۔ المرأۃ التی اتزوجہا طالق ثلثا۔ کہ یہ کلام معنی شرط پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہاں نکرہ کا وصف دیا گیا ہے۔ نکرہ سے مراد المرأۃ ہے جسے بذریعہ اشارہ معین نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں نحوی نکرہ مراد نہیں ہے کیونکہ نحوی قاعدہ سے تو یہ الف لام کے ذریعہ معرفہ ہے۔ بہر حال المرأۃ نکرہ میں جبکہ تزوج کا وصف داخل ہوا جو کہ غائب کے تعارف میں معتبر اور مفید ہے تو ایسے وصف میں شرط پر دلالت کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ لہذا گویا اس نے یہ کہا۔ ان تزوجت امرأۃ فھی طالق۔ لیکن اگر کلام میں متعین کا وصف واقع ہو مثلاً یوں کہے۔ ھذہ المرأۃ التی اتزوج فھی طالق۔ تو یہ وصف شرط پر دلالت کرنے کے قابل نہیں ہوگا اس لئے کہ حاضر و موجود کے تعارف میں وصف لانا امر لغو ہے کیونکہ وصف کی بہ نسبت اشارہ میں تعریف زیادہ ہے تو تعیین وصف لغو قرار پانے کے بعد گویا اس نے یہ کہا۔ ھذہ المرأۃ طالق۔ اور یہ قول اجنبی عورت کے حق میں بے فائدہ ہے کیونکہ وہ محل طلاق ہونے کی اہل نہیں ہے۔

[1] قوله لان المدار على آخر الشرطین فان الجزاء انما یترتب على تمام الشرط وتمامه انما هو بوجود الجزء الآخر [2] قوله كالعلامة الخالصة ای التی لا یتعلق بها وجود ... ولا وجوب حتى یكون ... فی تعریف وجود الحكم [3] قوله شرط للرجم فی معنی العلامة فانه معرف ومظهر لحكم الزنا ... موجبا للرجم والمعرف علامة [4] قوله او دلالته بالجر معطوف على الجر ... فی قوله بصیغته ... الكلام على التعلیق ... [5] قوله ای المرأة الخ دفع دخل تقریره ان لفظ المرأة فی المتن معرفة فكیف تسمیه المصنف نكرة

ونفی الشرط

يجمع الوجهين اى المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهى طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهى طالق يقع الطلاق بالتزوج فى الصورتين والرابع العلامة وهى ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان فى باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزانى حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط فى سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هى الاسلام والوطى بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال فى الزانى يصير به الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعنى اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اى سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه ـ

ہے صریح شرط جو حروفِ شرط کے ساتھ ہو معین اور غیر معین دونوں میں موثر و مفید ہے چنانچہ اگر بلا تعیین یوں کہا ۔ ان تزوجت امرأة فهى طالق ، یا تعیین کے ساتھ یہ کہا ۔ ان تزوجت هذه المرأة فهى طالق ، تو ان دونوں صورتوں میں نکاح کرنے کے ساتھ ہی ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی ۔

علامتِ حکم :۔ متعلقاتِ حکم کی چوتھی قسم علامت ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کے ذریعہ صرف حکم کا وجود معلوم ہو، وجوبِ حکم یا وجودِ حکم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو، تو مصنف کے قول ما یعرف الوجود سے سبب خارج ہو گیا کیونکہ سبب تو حکم تک پہنچانے والا ہے حکم بتلانے والا نہیں ۔ اور "من غیر ان یتعلق به وجوب" سے علت خارج ہو گئی ۔ اور "ولا وجود" سے شرط نکل گئی ۔ جیسا کہ احصان زنا کے سلسلہ میں ۔ کہ یہ زانی کا مستحقِ رجم ہونے کی علامت ہے ۔ احصان کہتے ہیں زانی کا آزاد، مسلمان اور مکلف ہونا جس نے نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع بھی کیا ہو پس مکلف (یعنی عاقل بالغ) ہونا تو تمام احکامِ شرعیہ میں شرط ہے (زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں) ۔ اور آزادی کی شرط اس لئے ہے تا کہ اس پر مکمل سزا جاری ہو سکے ، لہٰذا شرطِ احصان میں خاص طور پر اسلام اور وطی بنکاحِ صحیح یہی دو چیزیں ملحوظ ہیں جن پر حکم کا اصل دارومدار ہے ۔ اس احصان کو ہم نے شرط قرار دینے کے بجائے علامت اس لئے قرار دی کہ زنا ثابت ہو جانے پر اس زنا کا رجم کی علت ہونا (شرط کی مانند) اس پر موقوف نہیں رہتا کہ بعد میں احصان متحقق ہو جائے بلکہ اگر زنا کے بعد احصان پایا گیا تو اس سے رجم سرے سے ثابت ہی نہیں ہوگا، اور احصان کا علت اور سبب نہ ہونا تو بالکل ظاہر و باہر ہے ۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ احصان سے مراد درحقیقت زانی کی ایک مخصوص حالت ہے کہ اس حالت میں زنا کا ارتکاب ہونے سے موجبِ رجم ہوتا ہے ۔ اور علامت سے ہمارا یہی مطلب ہے یہ تحقیق تھی بعض متأخرین کے مسلک کے مطابق ۔ اور اکثر علمائے اصول کے نزدیک مختار یہ ہے کہ احصان وجوبِ رجم کی شرط ہے کیونکہ شرط تو اسی کو کہتے ہیں جس پر حکم کا وجود موقوف ہو ۔ اور احصان میں یہ حیثیت پائی جاتی ہے (کہ اس پر وجوبِ رجم موقوف ہے) کیونکہ احصان کے بغیر زنا بذاتِ خود موجبِ رجم نہیں ہے جس طرح چوری قطعِ ید کا موجب نہیں ہے جب تک کہ مالِ مسروق نصابِ سرقہ تک نہ پہنچ جائے ۔ یہاں تک کہ شہودِ احصان کسی حال میں ضامن نہیں ہوں گے جبکہ وہ اپنی گواہی سے رجوع کر جائیں ۔ یہ تفریع ہے احصان کے علامت ہونے اور شرط نہ ہونے پر ۔ یعنی زانی کے محصن ہونے کی گواہی دینے والے اس پر رجم قائم ہونے کے بعد اگر اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو وہ اس کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے خواہ شہودِ احصان تنہا رجوع کریں یا شہودِ زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ یہ احصان صرف علامت ہے ۔ اس کے ساتھ کسی چیز کا وجوب یا وجود متعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی طرف حکم کی نسبت کی جا رہی ہے ۔

---

۱ قوله ونفى الشرط اى صريح الشرط وهو ما يكون بصيغته يجمع الوجهين بخلاف دلالة الشرط فانها لا تجمع الوجهين بل تختص بالنكرة لقصور فيه ... بالشرط معنى لا صيغة ۱۲ ۔
۲ قوله احتراز عن العلة لتوقف وجوب المعلول على العلة ۱۲ ۳ قوله احتراز عن الشرط فانه يتوقف عليه وجود المشروط ۱۲ ۔ ۴ قوله لتكميل العقوبة اى لتصير بها العقوبة الكاملة ۱۲ ۔ ۵ قوله لا يتوقف الخ اى كما يكون التوقف على حدوث الشرط ۱۲ ۔ ۶ قوله وعدم كونه اى الاحصان علة وسببا ظاهر لانه ليس بمؤثر فى الرجم ولا هو طريق مفض اليه ۱۲ ۔ ۷ قوله عن حال الخ وهو كون الزانى حرا مسلما الخ كما مر ۱۲ ۔
۸ قوله انه شرط الخ فشهود الاحصان اذا رجعوا يضمنون لاضافة التلف بالرجم الى هؤلاء الشهود ۱۲ ۔ ح ـ ح

بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع
شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود
به وثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لاضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود
اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع
وجودهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا
تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار
اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف
ولما كان من المعلوم ان اهليته لا تكون بدون العقل فلذا ابتدأ بذكر العقل فقال **فصل في بيان الاهلية** والعقل معتبر لاثبات
الاهلية اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة وانه خلق متفاوتا فالاكثر منهم عقلا
الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والاعراب ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الف
منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في
اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شيء ووجوبه
وايجابه وتحريمه به فلا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع وهو قول الشافعيؒ واحتجوا[1] بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا۔

بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی مسئلہ میں شرط اور علت دونوں کے گواہ موجود ہوں مثلاً دو آدمی بقول ان دخلت الدار فانت طالق، کے ذریعہ تعلیق کرنے کی شہادت دیں اور دوسرے دو آدمی دخول دار
کی شرط پائی جانے کی گواہی دیں پھر شرط کے گواہ تنہا اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو بعض مشائخ کے نزدیک (وقوع طلاق کی بنا پر شوہر کو مہر وغیرہ جو کچھ ادا کرنا پڑا) شہود شرط اس کے ضامن ہوں گے
کیونکہ شرط علت کے قائم مقام ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے جبکہ علت کی طرف حکم کی نسبت متعذر ہو۔ اس بنا پر کہ شرط کے ساتھ حکم (وجود حکم) کا تعلق ہے اور تعدی شرط کے شاہدوں سے پائی گئی۔
فخر الاسلام بزدویؒ کا مختار مسلک یہی ہے لیکن شمس الائمہؒ کے نزدیک ان پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ وہ شہود شرط کو شہود احصان پر قیاس کرتے ہیں۔ صورت مذکورہ میں اگر تعلیق اور شرط دونوں کے گواہ
بیک وقت رجوع کرلیں تو محض تعلیق کے گواہوں پر ضمان آئے گا کیونکہ وہ علت کے گواہ ہیں۔ اور علت کے گواہ موجود ہوتے ہوئے نقصان کی نسبت شرط کے گواہ کی طرف نہیں ہو سکتی۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں
کہ اگر تنہا شہود احصان رجوع کرلیں تو وہ مرجوم کی دیت کے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ ان کے نزدیک احصان رجم کے لئے شرط ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ احصان شرط ہی ہمارے نزدیک مسلم نہیں۔
بلکہ علامت ہے۔ اس لئے نسبت حکم میں علت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لئے اس کا شرط ہونا تسلیم بھی کرلیں تو بھی حکم کی نسبت اس کی طرف کرنا جائز نہیں، کیونکہ علت یعنی زنا کے
شاہدوں کی طرف حکم کی نسبت ہو سکتی ہے۔ پس شرط کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ جہاں اصل پر عمل کرنا ممکن ہو وہاں خلیفہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ مصنف جبکہ متعلقات احکام کے ذکر سے فارغ
ہو چکے تو اب محکوم علیہ یعنی مکلف کی اہلیت کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ اور یہ تو سب ہی کو معلوم ہے کہ اہلیت بغیر عقل کے نہیں پائی جاسکتی اس لئے عقل کے بیان سے اس بحث کی ابتدا کی چنانچہ فرمایا۔
فصل في بيان الاهلية " اہلیت تکلیف ثابت کرنے کے لئے (ہمارے نزدیک) سب سے پہلے عقل کا اعتبار ہے۔ کیونکہ بغیر عقل کے خطاب تکلیف سمجھ میں نہیں آسکتا ہے اور جو شخص خطاب
سمجھنے کے قابل نہ ہو اس سے خطاب کرنا ہی مذموم ہے جس کی تعریف اقسام سنت کی بحث میں (بسلسلہ شرائط راوی) گذر چکی ہے۔ اور عقل کے اندر پیدائشی طور پر تفاوت پایا جاتا ہے۔ چنانچہ طبقات
انسانی میں سب سے زیادہ عقل مند انبیاء اور اولیاء ہیں۔ پھر علماء اور حکماء کا درجہ ہے پھر عوام اور [illegible] ان کے بعد [illegible] عورتوں کا نمبر آتا ہے۔ نیز ان میں سے ہر نوع کے افراد کے مابین بھی مدارج
عقل میں بڑا تفاوت ہے۔ بسا اوقات ایک آدمی کی عقل ہزار کی عقل سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ اور بہت سے بچے اپنی عقل سے ایسی باتیں دریافت کر لیتے ہیں [illegible] لیکن چونکہ
عقل یکساں طور پر [illegible] شریعت نے بلوغ کو [illegible] کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ [illegible] تکالیف شرعیہ کے اندر عقل کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں اسلامی
فرقوں کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ دلیل سمعی یعنی نصوص قرآن و حدیث کے بغیر عقل بیکار ہے۔ اور جب کسی معاملہ میں نقل پائی جائے تو بجائے عقل کے اسی کا اعتبار ہوگا۔ لہٰذا کسی چیز کا حسن
قبح اور وجوب و حرمت عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی اور کسی عاقل بچہ کا ایمان لانا درست نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ شریعت نے تو اسے مکلف نہیں بنایا اور عقل کا فیصلہ ناقابل اعتبار ہے امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے [illegible]

وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها غير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط ومعاينة احوال الأخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال لابيه اني اريك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي لانه قال اريك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة وعن الشيخ ابي منصور ايضا وحينئذ لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التحريم وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا لكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة ما ذكره المصنف بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال وان اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الأيات الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف ۔

اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل ہی قطعی اور یقینی طور پر علت موجبہ ہے ان امور کے لئے جو اس کے نزدیک مستحسن ہیں اور علت محرمہ ہے ان امور کے لئے جو اس کی نظر میں قبیح ہیں (یعنی عقل کی تاثیر شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے) کیونکہ شرعی علتیں بذات خود موجب نہیں ہیں بلکہ محض (احکام پر دلالت کرنے والی) علامتیں ہیں۔ اور عقلی علتیں بذات خود موجب احکام ہیں جن میں نسخ اور تبدیل واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں۔ اسی بنا پر وہ دلیل شرعی وارد ہونے کے باوجود ان باتوں کو ثابت نہیں مانتے جن کو عقل ادراک نہ کر سکے مثلاً رؤیت باری تعالیٰ، عذاب قبر، میزان عمل، پل صراط اور بہت سارے احوال آخرت کو دیکھنا، سب کا انکار کرتے ہیں۔ ان کی دلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ قول ہے جو انہوں نے اپنے باپ کو خطاب کر کے کہا "انی اریک وقومک فی ضلال مبین" کہ میں تم کو اور تمہاری قوم کو کھلی گمراہی میں دیکھتا ہوں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے وحی نازل ہونے سے پہلے اپنی عقل سے یہ بات فرمائی۔ ورنہ اس کے بجائے "اوحی الی" فرماتے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقل بذات خود حجت ہے جب ہی تو اس کے مطابق عمل نہ کرنے کے سبب سے ان کو معذور قرار دینے کے بجائے فی ضلال مبین (قرار دیا گیا)۔ اور کہتے ہیں کہ کوئی عاقل ہونے کے باوجود طلب حق ترک کرے اور ایمان نہ لائے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ حتیٰ کہ عقل رکھنے والا کم سن بچہ بھی ان کے نزدیک ایمان کا مکلف ہے۔ با عقل ہونے کی وجہ سے اگرچہ دلائل سمعیہ اس کو نہ پہنچے ہوں۔ اور جس کو دعوت اسلام بالکل نہیں پہنچی، وہ کوہ آبادی سے دور بلند پہاڑ کا رہنے والا ہے، اگر وہ کفر و ایمان میں سے کسی بات پر عقیدہ نہ رکھے تب بھی وہ دوزخی ہوگا کیونکہ عقل کے ذریعہ ایمان لانا اس پر واجب تھا۔ البتہ دوسرے احکام شرعیہ کے بارے میں اسے معذور سمجھا جائے گا جب تک کہ اس کے پاس حجت شرعی نہ پہنچے کیونکہ فروعی احکام محض عقل سے جاننا ممکن نہیں۔ وجوب ایمان بالعقل۔ امام ابوحنیفہؒ اور شیخ ابو منصور ماتریدیؒ سے بھی مروی ہے۔ پس اگر یہ صحیح ہو تو ہمارے اور معتزلہ کے درمیان ایسی صورت میں سوائے تحریم کے اختلاف اور کوئی فرق نہیں رہتا ہے یعنی ان کے نزدیک عقل ہی موجب اعلیٰ ہے اور ہمارے نزدیک عقل احکام شریعت پہچاننے کا محض ایک ذریعہ ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ اور شیخ ابو منصورؒ کا صحیح مسلک وہ ہے جس کو مصنفؒ نے بیان فرمایا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جس شخص کو دین کی دعوت نہیں پہنچی وہ محض عقل کی بنا پر مکلف نہیں ہے۔ لہٰذا اگر وہ ایمان یا کفر کسی کا بھی عقیدہ نہ رکھے تو اسے معذور قرار دیا جائے گا اس لئے کہ اس کو غور و فکر اور استدلال کی مہلت نہیں ملی۔ لیکن اگر حق تعالیٰ اس کو تجربے سے فائدہ اٹھانے کا موقع اور انجام بینی کی مہلت عنایت فرمائے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا چاہے اسے دعوت اسلام نہ پہنچی ہو کیونکہ قدرت کی کھلی ہوئی نشانیوں پر غور و فکر کے ذریعہ اپنے دل و دماغ کو خواب غفلت سے جگانے کے لئے مہلت کا حاصل ہونا اور غور و تامل کا موقع پانا ہی دعوت اسلام پہنچنے کے قائم مقام ہے۔ لیکن کتنی مدت ملنے سے عذر باقی نہیں رہے گا اس کی تعیین و تحدید کے بارے میں کوئی معتمد علیہ دلیل نہیں ہے کیونکہ اشخاص کے اختلاف کے لحاظ سے اس کے اعتبار میں بھی فرق ہوگا دیکھا یہ جاتا ہے کہ بسا اوقات کم زمانے میں ہدایت کے اس مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے کہ دوسرا اس کے لئے وہاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کا تعین اللہ کے حوالہ کر دینا چاہئے۔ البتہ بعضوں نے مرتد کو غور و فکر کے لئے جتنی مہلت دی جاتی ہے اس پر قیاس کر کے مدت مہلت تین دن مقرر کی ہے مگر یہ قول بالکل ضعیف ہے۔

لہ [illegible]

وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد
ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم
وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن
المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان
النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اى اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه والذمة
عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه
الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزءا من الام
يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له
وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير
مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد
من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه

اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی، اگر کفر و ایمان کے عقیدہ سے بالکل غافل رہتے ہوئے یا شرک کا عقیدہ کے ساتھ اس کی موت واقع ہو تو بھی وہ معذور ہوگا کیونکہ ان کے
نزدیک دلیل سمعی پہنچنے کا اعتبار ہے، اور یہ بات اس کے حق میں نہیں پائی گئی۔ اسی بنا پر اگر کسی مسلمان نے ایسے شخص کو قتل کر دیا تو ان کے نزدیک وہ اس کے قتل کا ضامن ہوگا کیونکہ اس کا کفر کوئی جرم نہیں
اور ہمارے نزدیک اگرچہ دعوت اسلام پہنچانے کے پیشتر قتل کرنا حرام ہے تاہم قتل کر دینے سے ضامن نہیں ہوگا۔ نیز ان کے نزدیک عقل اور سمجھ رکھنے والا بچہ کا ایمان معتبر نہیں اور ہمارے نزدیک
معتبر ہے اگرچہ عند الشرع وہ مکلف بالایمان نہیں ہے۔ مکلف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا وجوب خطاب شرع کی اہلیت پر مبنی ہے۔ اور بچہ خطاب کا اہل نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا ارشاد ہے تین شخص مرفوع القلم ہیں بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے، پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو، سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے۔ عقل (جس پر کہ اہلیت کا دارومدار
ہے) اس کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف اہلیت کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا۔ اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب اور اہلیت ادا۔ (۱) اہلیت وجوب جو کہ ذمہ صحیح ہونے پر
مبنی ہے، یعنی نفس وجوب کی اہلیت اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی جب تک کہ انسان کا ذمہ وجوب احکام کے صالح اور قابل نہ ہو خواہ وہ احکام اس کے نفع اور ثواب سے متعلق ہوں یا اس کے ضرر
اور سزا سے متعلق ہوں۔ اور ذمہ سے مراد وہ عہد ہے جو باری تعالیٰ نے ہم سے یوم میثاق میں لیا ہے جس کا ذکر قرآن کی اس آیت میں ہے۔ "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا" پس جب ہم
نے عہد الست میں حق تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کر لیا تو گویا ہم نے اس کے تمام تکلیفی احکام کا بھی اقرار کر لیا خواہ وہ احکام نفع اور ثواب کے ہوں یا ضرر اور الزام کے۔ اور انسان پیدا ہی ہوتا ہے اس
حال میں کہ اس کا ذمہ یعنی اس کی ذات جو کہ درحقیقت قبول عہد اور ثبوت ذمہ کا محل ہے، قابل ہوتا ہے ہر قسم کے احکام نفع اور ضرر اس پر واجب ہونے کے۔ اس بنا پر کہ وہ عہد الست میں احکام
خداوند تعالیٰ کی تعمیل کا وعدہ کر چکا ہے۔ البتہ جب تک پیدا نہ ہو اور بطن مادر میں رہے، اس وقت تک وہ ماں کے بدن کا ایک جزء شمار ہوتا ہے کہ ماں کے آزاد ہونے سے وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے اور ماں کی
بیع میں تبعاً وہ بھی داخل ہوتا ہے۔ مستقل طور پر اس کا ذمہ اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ دوسرے کا حق اس پر واجب ہو، مثلاً عزیز و اقارب کا نفقہ یا اس مبیع کا ثمن جس کو ولی نے اس کے لئے خریدا ہے۔
(کیونکہ اس وجوب میں بظاہر اس کا ضرر ہے) اگرچہ محض ایسے احکام ثابت ہونے کے قابل ہوتا ہے جو خود اس کے نفع سے متعلق ہوں۔ مثلاً ثبوت آزادی، وراثت، وصیت اور نسب (وغیرہ)۔
اور جب ولادت ہو جاتی ہے تب اس کا ذمہ ہر قسم کے احکام نفع و ضرر قبول کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ محض حکم کا واجب ہونا بذات خود مقصود نہیں، بلکہ اپنے اختیار سے حکم
ادا کرنا ہی مقصود اصلی ہے اور چونکہ نابالغ بچہ سے ادا کا مطالبہ اس کے عجز کے باعث ممکن نہیں، تو جائز ہے کہ باطل ہو جائے یہ وجوب، اس کے حکم یعنی مطالبہ ادا ثابت نہ ہونے
کی وجہ سے پس جو حقوق العباد میں سے مالی مطالبات میں سے ہوں مثلاً تاوان یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان اور عوض یعنی مبیع کی قیمت اور بیوی اور رشتہ دار اقارب کا نفقہ
(وغیرہ کے احکام) وہ نابالغ پر لازم ہوں گے کیونکہ نابالغ سے ان حقوق مالیہ کی ادائیگی ممکن ہے کہ اس کی طرف سے ولی کا ادا کرنا خود اسی کا ادا کرنا سمجھا جائے گا۔ تو اس پر ان احکام کا وجوب
اپنے حکم سے خالی نہ ہوگا۔

لـه قوله وهي بناء على الذمة ثم اعلم ان الذمة لغة العهد الذي نقضه يوجب الذم والمراد بالذمة شرعا نفس ورقبة لها ذمة فتسمية محل باسم الحال ۱۲

وما كان عقوبة او جزاء لم يجب[1] عليه ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها واما ضربه عند اساءة الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما وانما المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب[2] كالعبادات الخالصة والعقوبات فان[3] المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود من العقوبات هو المواخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك والنوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عاقلا يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون[4] حرجا وهو منتف ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا۔

اور وہ احکام بطور عقوبت یا جزائے فعل کے ثابت ہوں وہ نابالغ پر واجب نہ ہوں گے یہاں عقوبت سے قصاص مراد ہے اور جزاء سے اس کے جرم کی ایسی سزائیں مراد ہیں جو مار پیٹ وغیرہ کی شکل میں ہو۔ اس سے حدود یا حرمان میراث مراد نہیں ہے تاکہ حقوق اللہ سے خارج رہے۔ اور اس کے مقابلہ میں اس قسم کا ذکر کرنا درست ہو۔ باقی رہ گیا نابالغ بچے کو بے ادبی یا گستاخی پر مارنا (جو جزائے فعل میں سے نہیں ہے اگر ناجائز ہو) بلکہ یہ تادیب میں سے ہے (جو کہ جائز بلکہ مستحسن ہے)۔ اور حقوق اللہ میں سے نابالغ پر وہی احکام واجب ہوں گے جن کے ادا کا مطالبہ اس سے درست ہوگا۔ مثلاً عشر اور خراج کیونکہ یہ دونوں اصل میں مالی ٹیکس ہیں ان میں عبادت یا عقوبت کے معنی تبعاً پائے جاتے ہیں۔ ان کو واجب کرنے سے فعل ادا مقصود نہیں بلکہ مال کا مقصود ہے۔ اس لئے ولی کا ادا کر دینا خود اس کے ادا کرنے کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔ اور جن احکام کی ادائیگی کا مطالبہ ان سے درست نہ ہوگا وہ نابالغ پر واجب نہ ہوں گے مثلاً خالص عبادتیں اور خالص عقوبتیں کیونکہ فعل ادا ہی عبادت کی مشروعیت کا مقصود ہے۔ اور فعل ادا (کا مطالبہ) بچہ سے ممکن نہیں۔ اسی طرح عقوبت کا اصل مقصد یہ ہے کہ کسی فعل کے سبب سے اس پر مواخذہ کرنا اور اس کو سزا دینا اور وہ مواخذہ کے قابل نہیں ہے۔ (۲) اہلیت ادا، اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت قاصرہ (۲) اہلیت کاملہ۔ اول اہلیت قاصرہ، اور یہ قدرت قاصرہ یعنی نقصان عقل اور نقصان بدن پر مبنی ہوتی ہے۔ کیونکہ ادائے احکام دو قدرتوں سے متعلق ہے۔ پہلی خطاب سمجھنے کی قدرت جو کہ عقل سے حاصل ہوتی ہے اور دوسری اس خطاب پر عمل کرنے کی قدرت اور اس کا تعلق بدن سے ہے۔ لہٰذا جب عقل اور بدن دونوں کے ذریعہ قدرت کا تحقق ہوتا ہے تو ان دونوں کے کمال سے قدرت کامل ہوگی اور ان کے نقصان سے قدرت بھی ناقص ہوگی۔ دیکھئے انسان اپنی پیدائش کے وقت ان دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے لیکن اس کے اندر ان قدرتوں کے حاصل ہونے کی استعداد اور صلاحیت رکھا جاتا ہے چنانچہ بالغ ہونے کے وقت تک آہستہ آہستہ یہ قدرتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ جیسے کچھ سوجھ بوجھ رکھنے والا بچہ، کہ اس کا بدن ناقص ہے اگرچہ اس کی عقل کامل ہو سکتی ہے۔ اور کم دماغ والا بالغ شخص کہ اس کی عقل ناقص ہے اگرچہ اس کا بدن کامل ہے۔ اور اسی پر موقوف ہے، یعنی اہلیت قاصرہ پر "صحت ادا" (موقوف ہے) یا یہ معنی کہ ادا کرنے سے ادا صحیح شمار ہوگی اگرچہ اس پر واجب نہیں ہے۔ دوم اہلیت کاملہ جو کہ قدرت کاملہ یعنی عقل کامل اور بدن کامل پر مبنی ہوتی ہے۔ اور اسی اہلیت کاملہ پر وجوب ادا اور مخاطب بالاحکام ہونا موقوف ہے۔ کیونکہ کمال قدرت سے قبل ادا واجب ہونے سے حرج لازم آتا ہے جو کہ ہماری شریعت میں نہیں ہے۔ اور چونکہ اس کمال کا صحیح ادراک طویل تجربہ کے بغیر ناممکن ہے اس لئے شریعت نے آسانی کی غرض سے بلوغ کو کمال عقل کے قائم مقام قرار دے دیا ہے کیونکہ اکثر اسی عمر میں عقل کے اندر اعتدال اور کمال آجاتا ہے۔

---

[1] قوله لم يجب عليه اي على الصبي لان الصبي ليس بمحل لحكم الوجوب وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل فيبطل الوجوب ۱۲ [2] قوله لا تجب اي على المولود حقوق الله تعالى كالعبادات الخالصة التي لا تؤدى الا بالنية كالصلوة والزكوة والعقوبات كالحدود ۱۲ [3] قوله فان المقصود من العبادات الخ قيل والزكوة وان تتادى بالنائب لكن ايجابها للابتلاء بالاداء باختيار وليس الصبي من اهلها ۱۲ [4] قوله يكون حرجا لانه يحرج في الفهم لنقصان عقله ويشق عليه الاداء لنقصان قدرته بدنه ۱۲

والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت من قريب الى ستة اقسام اشار المصنفؒ اليها على الترتيب فقال في حق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان يجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم۔ وعند الشافعيؒ لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسفؒ والشافعيؒ لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة وضمان فان شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ۔

« اور احکام منقسم ہیں اس باب کے » یعنی ہذا الباب سے ادا کی اہلیت قاصرہ پر صحت کے موقوف ہونے کے اعتبار سے اقسام مراد ہے۔ اہلیت کاملہ جو قریب مذکور ہے اس کے اعتبار سے نہیں « چھ قسموں کی طرف » تین قسمیں حق اللہ سے متعلق حسن، قبیح اور دائر بین الحسن والقبیح، اور تین حق العباد سے متعلق نفع محض، ضرر محض اور دائر بین النفع والضرر۔ آگے مصنفؒ نے ترتیب وار ان اقسام کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا « اور حق اللہ سے متعلق قسم (۱) اگر وہ محض حسن ہو کہ کسی حال میں اس کے قبیح ہونے کا احتمال ہی نہ ہو جیسا کہ ایمان تو صبی عاقل سے اس کی ادائیگی صحیح ہونے کا حکم لگانا ضروری ہے البتہ اس کا ادا اس پر لازم نہیں » یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی پہلی قسم ہے۔ اس کے بارے میں ہم نے صحت ادا کا حکم اس لئے لگایا ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنی نابالغی کی حالت میں اسلام لانے پر فخر فرمایا۔ شعر « اسلام قبول کرنے میں تمام لوگوں پر میں نے سبقت کی جبکہ میں بچہ تھا ابھی بلوغ کو نہیں پہنچا تھا » اگر بچہ کا ایمان لانا صحیح نہ ہوتا تو آپ کس طرح اس پر فخر فرماتے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دنیوی احکام جاری ہونے کے سلسلہ میں قبل البلوغ ایمان معتبر نہیں چنانچہ ان کے نزدیک صبی عاقل اسلام قبول کر لینے کے باوجود اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور اگر شادی شدہ ہو تو اس کی مشرک بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی کیونکہ احکام کے نفاذ میں اس کا سراسر ضرر ہے۔ ہاں، احکام آخرت میں اس کا ایمان صحیح مانا جائے گا کیونکہ اس میں اس بچہ کا نفع ہی نفع ہے « اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ادائے ایمان اس پر لازم نہیں تو اس کا مقصد یہ ہے کہ صبی عاقل سے کلمہ اسلام دریافت کیا جائے پھر وہ بیان نہ کرے تو اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا نہیں ہوگی۔ اگر ادائے ایمان اس کے ذمہ لازم ہوتی تو اس کا کلمہ اسلام نہ بتا سکنا کفر شمار ہوتا اور اس کے اور بیوی کے درمیان تفریق واقع ہو جاتی » (۲) اور اگر وہ فعل ایسا قبیح ہو کہ کسی حال میں اس کے حسن ہونے کا احتمال ہی نہ ہو جیسے کفر تو بچہ سے اس کا ارتکاب قابل عفو نہیں ہوگا » یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی دوسری قسم ہے۔ اور یہاں کفر سے مراد اسلام کے بعد مرتد ہو جانا۔ یعنی بچہ اگر مرتد ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا ارتداد احکام دنیا اور آخرت دونوں کے حق میں معتبر ہوگا چنانچہ اس کی مسلمان بیوی اس سے جدا ہو جائے گی اور مسلم قرابت داروں کا وہ وارث نہیں ہوگا لیکن ارتداد کی بنا پر اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ بچہ بالغ ہونے سے پہلے محاربین میں سے شمار نہیں ہوتا ہے (اور مرتد کو قتل کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ وہ فساد حکماً اہل حرب میں داخل ہو جاتا ہے)۔ البتہ اگر کوئی شخص اس کو قتل کر دے تو اس کا خون باطل ہے۔ قاتل پر اس کا خون بہا واجب نہیں ہوگا جیسا کہ بالغ مرتد کے قتل پر قصاص یا دیت کچھ بھی واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دنیوی احکام میں اس کی ردت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس کے اعتبار کرنے میں بچہ کا سراسر نقصان ہے باقی رہ گیا ایمان کے صحیح ہونے کا حکم کس لئے لگایا ہے کہ اس میں اس کا محض نفع ہے « (۳) اور جو دائر ہو دونوں کے درمیان » یعنی کسی وقت وہ حسن شمار ہو اور دوسرے وقت قبیح۔ یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی تیسری قسم کا بیان ہے « جیسے نماز اور اسی قسم کی دوسری (بدنی) عبادتیں تو (اس کا حکم یہ ہے کہ) صبی عاقل سے اس کی ادائیگی صحیح ہوگی۔ البتہ اس کے ذمہ اس فعل کا التزام یا تاوان لازم نہیں ہوگا۔ لہٰذا اگر نابالغ ایسی عبادت شروع کرے تو اس کو پورا کرنا یا اس کو جاری رکھنا واجب نہیں ہے۔ اور اگر فاسد کر دے تو اس پر قضا کرنا بھی واجب نہیں « اور لازم کئے بغیر ادا صحیح قرار دینے سے بچہ کے حق میں یہ فائدہ ملحوظ ہے کہ اسے ادائے عبادت کی عادت پڑ جائے گی جس کی بدولت بالغ ہونے کے بعد ادا کرنے میں کوئی دقت اور بار محسوس نہیں کرے گا۔ »

وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اى مباشرة الصبى من غير رضاء الولى واذنه وهذا هو القسم الرابع وفى الضرر المحض الذى لا يشوبه نفع دنياوى كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فانه فيهما ازالة ملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبى لازم اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد واذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت فى حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفى الدائر بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأى الولى فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وايضا هو سالب وجالب فلابد ان ينضم اليه رأى الولى حتى تترجح جهة النفع فيلحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولى فعن ابى حنيفة روايتان فى رواية ينفذ وفى رواية لا ينفذ۔

اور جو حقوق اللہ میں سے نہ ہو (بلکہ حقوق العباد سے متعلق ہو) (۴) اگر اس میں محض نفع ہو جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، تو صبی عاقل کا انجام دینا صحیح ہوگا، یعنی ولی کی اجازت اور رضامندی کے بغیر خود صبی سے ایسے افعال صحیح اور معتبر سمجھے جائیں گے۔ یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی چوتھی قسم ہے۔ (۵) اور اگر اس میں محض نقصان ہو، بلکہ اس میں دنیوی منفعت کا شائبہ بھی نہ ہو جیسے طلاق دینا اور وصیت کرنا، اور ان کے مانند دوسرے تبرعات مثلاً غلام آزاد کرنا، صدقہ دینا، ہبہ کرنا اور قرض دینا۔ اگر بچہ اس قسم کا تصرف کرے تو بالکل باطل ہوگا، کیونکہ ان تصرفات میں ملکیت زائل ہونے کا نقصان تو ہے مگر اس کے بجائے کوئی نفع اس کو نہیں مل رہا ہے۔ لیکن شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ اگر ضرورت داعی ہونے پر طلاق دے تو اس کی طلاق واقع ہوگی، اس کی متعدد نظیریں بھی موجود ہیں، کیا تمہیں معلوم نہیں جبکہ صبی کی زوجہ مسلمان ہوجاتی ہے تو حکم یہ ہے کہ اس پر بھی اسلام پیش کیا جائے۔ اگر وہ اسلام لانے سے انکار کردے تو بیوی اور اس کے درمیان تفریق کردی جاتی ہے۔ اور یہ تفریق امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہے۔ اسی طرح اگر صبی عاقل مرتد ہوجائے تو صبی، بیوی اور اس کے درمیان فرقت واقع ہوجاتی ہے۔ اور یہ فرقت امام محمدؒ کے نزدیک طلاق ہے۔ یا اگر وہ مقطوع الذکر ہو جس پر بیوی قاضی کے پاس علیحدگی کی نالش کی جائے (اور قاضی ان میں تفریق کردے) تو یہ تفریق بھی بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہے۔ ان نظائر سے معلوم ہوا کہ صبی کے حق میں بھی بوقت ضرورت حکم طلاق ثابت ہوتا ہے۔ بہرحال یہ اہلیت ادائے قاصرہ کے حکم کی پانچویں قسم تھی۔ اس کی چھٹی قسم یہ ہے: (۶) یا وہ دائر ہو دونوں کے درمیان یعنی نفع اور ضرر کے درمیان، جیسے بیع اور اس کے مانند دوسرے تصرفات، تو ولی کی اجازت سے صبی عاقل ان تصرفات کا مالک ہوگا، کیونکہ بیع اور اس کے مشابہ دوسرے معاملات اگر فائدے کے ساتھ کرے تب تو اس کے حق میں نفع ہے، اور اگر خسارہ اور گھاٹے کے ساتھ کرے تو اس کے حق میں ضرر ہے۔ علاوہ ازیں بیع کے اندر ایک چیز (مبیع) اس کی ملک سے نکلتی اور دوسری چیز (ثمن) اس کی ملک میں آتی ہے۔ تو اس میں نفع کے پہلو کو ترجیح کے لئے اس کی رائے کے ساتھ ولی کی رائے شامل ہونی ضروری ہے۔ بہرحال ولی کی طرف سے اجازت مل جانے کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صبی بالغ کے درجہ میں آجاتا ہے کہ اب اگر وہ کسی اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ بھی معاملہ کرے تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا جس طرح بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ نافذ ہوتا ہے۔ بخلاف صاحبینؒ کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوا ہے، اس لئے غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ اور اگر ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش پر چیز بیع و فروخت کرے تو اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت کی رو سے بیع نافذ ہوگی اور دوسری روایت کی رو سے نافذ نہیں ہوگی۔

ل قوله والوصية جعلها من الضرر المحض مع ان فيها نفعا باعتبار حصول الثواب فى الآخرة وبعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك فى الحال [illegible] ويمكن ان يقال ان ضررها اكثر من نفعها لان نقل الملك الى الاقارب افضل [illegible] كذا فى فتح الغفار [illegible] ١٢۔

ع قوله واقع كيف فان ملك الطلاق من لوازم ملك النكاح وليس ضرر فى ملك الطلاق انما الضرر فى ايقاع الطلاق فالصبى يملك تطليقة ويقع طلاقه اذا دعت الحاجة ١٢ ع قوله وفى رواية لا ينفذ لمكان التهمة فان فيه تهمة ان الولى انما اذن له لتحصيل مقصوده [illegible] بخلاف ما اذا باع من الاجنبى فانه لا تهمة هناك ١٢۔

وهٰذا كله عندنا وقال الشافعيؒ كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لاتعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه[1] كالاسلام والبيع فانه يصير مسلمًا باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط ومالا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لايتولاه الولي هٰهنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض و ازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذٰلك فيما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذٰلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عليه السلام خير غلامًا بين الابوين وهٰذه المنفعة مما لايمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذٰلك بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبي عليه السلام له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانظر له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور[2] المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ياتي المكتسب الذي ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء والاكراه۔

یہ ساری تفصیل تو ہمارے مذہب کی تھی، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ولی کے انجام دینے سے جن منافع کی تحصیل بچہ کے لئے ممکن ہے ان میں بچہ کی عبارت اور تصرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسے قبول اسلام اور تصرف بیع، کہ باپ کے اسلام لانے سے بچہ بھی مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور اس کے مال کی بیع وشراء کا تصرف ولی انجام دے سکتا ہے تو ان میں صرف ولی کی عبارت ہی کی ادائیگی معتبر ہوگی۔ اور جن منافع کی تحصیل ولی کی ادائیگی سے ممکن نہیں، ان میں خود بچہ کی تعبیر اور ادائیگی معتبر ہوگی جیسا کہ وصیت، کیونکہ ولی بچہ کی طرف سے تصرف وصیت کی نیابت نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اگر بچہ کسی نیک کام میں صرف کرنے کی وصیت کرنا چاہے تو اپنی تعبیر سے اس کا یہ تصرف معتبر ہوگا، کیونکہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کچھ کام میں نہیں آئے گا اگر وصیت کر گئے تو آخرت میں ثواب کا مستحق ہوگا جو اس کے حق میں سراسر نفع ہے) لیکن ہمارے نزدیک بچہ کی وصیت بالکل باطل ہے۔ کیونکہ اس میں ابوقت وصیت تو بہر حال سراسر نقصان ہے اور بغیر بدل کے بطور تبرع اپنی ملک کو زائل کرنا ہے خواہ وہ وصیت کسی نیک کام میں صرف کرنے سے متعلق ہو یا دوسرے کسی مصرف سے متعلق اور چاہے وصیت کرنے کے بعد بالغ ہونے سے پہلے موت ہو جائے یا بالغ ہونے کے بعد موت ہو ہر صورت اس کی وصیت نافذ نہیں ہوگی۔ اور ماں باپ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا، مسئلہ کی صورت یوں ہے کہ جب کسی بچہ کی ماں اور باپ کے درمیان تفریق واقع ہو جائے اور سات سال کی عمر تک ماں بچہ کا حق حضانت (پرورش) پورا کر چکی ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے بعد بچہ کو اختیار دیا جائے گا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ رہنا پسند کرے رہے۔ کیونکہ ٹھیک ایسے ہی ایک واقعہ میں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ کو اختیار دیا تھا کہ ماں باپ میں سے جس کے ساتھ چاہے رہنا چاہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایسی بات ہے کہ ماں باپ میں سے کسی کو ترجیح دینے کی منفعت ولی کے اختیار کرنے سے حاصل ہونا ممکن نہیں، اس لئے اس میں خود بچہ کی عبارت (یعنی ترجیح احد الابوین) معتبر ہوگی لیکن ہمارے نزدیک بچہ کو اختیار کا حق نہیں ہے بلکہ حکم یہ ہے کہ اگر لڑکا ہو تو باپ کے پاس رہے گا تاکہ آداب شریعت سیکھ کر مؤدب اور مہذب بن سکے۔ اور اگر لڑکی ہو تو ماں کے پاس رہے گی تاکہ حیض وغیرہ نسوانی مسائل سیکھ سکے۔ باقی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار دینے پر قیاس نہیں چل سکتا ہے۔ کیونکہ آپ نے اس بچہ کے لئے بہتری کی دعا فرمائی تھی۔ تو آپ کی دعا کی برکت سے اس بچہ کو اپنے حق میں جو نافع ہے۔ اسے اختیار کرنے کی من جانب اللہ توفیق دی گئی۔ (اور جب دوسرے لوگوں کو یہ بات نصیب نہیں تو محض بچہ کے اختیار پر چھوڑ کرنے میں ضرر کا اندیشہ غالب ہے)۔ اہلیت کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ ان امور کو ذکر فرما رہے ہیں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں، چنانچہ فرمایا، اور وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، سماوی اور کسبی، سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو من جانب اللہ ثابت ہوں اور بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ ایسے عوارض گیارہ ہیں، صغر، جنون، عتہ، نسیان، نوم، اغماء، رق، مرض، حیض، نفاس اور موت۔ ان امور کے بیان کے بعد سماوی کی ضد کسبی امور کا بیان آئے گا جن کی تعداد سات ہے، جہل، سکر، ہزل، سفہ، سفر، خطاء اور اکراہ۔

---

[1] قوله كالاسلام يعني ان اسلام الصبي لايصح الا تبعية ابويه فلو كان ذلك كافرا واسلم الصبي لايصح اسلامه وهذا مخالف لما نقل الشارح عن الشافعيؒ سابقا من ان ايمانه يصح في حق احكام الآخرة وانه لايصح في حق احكام الدنيا ۱۲۔ [2] قوله الامور المعترضة بكسر الراء اي الامور التي تعترض وتطرأ على الاهلية فتمنع الاهلية عن بقائها على حالها كالموت فانه يزيل اهلية الوجوب وكالنوم فانه يزيل اهلية الاداء والاعتراض مائل شدن چیزے در پیش آمدن چیزے را بالقصد وے کذا في المنتخب ۱۲۔

إذا عرفت هذا فالآن يذكر أنواع السماوي فيقول وهو الصغر إنما ذكره في الأمور المعترضة مع أنه ثابت بأصل الخلقة لأنه ليس
بداخل في ماهية الإنسان ولأن آدم عليه السلام خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في أولاده وهو في أول أحواله
كالجنون بل أدنى حالا منه ألا ترى أنه إذا أسلمت امرأة الصبي لا يعرض الإسلام على أبويه بل يؤخر إلى أن يعقل الصبي بنفسه
فيعرض عليه وإذا أسلمت امرأة المجنون يعرض الإسلام على أبويه فإن أسلم أحدهما يحكم بإسلام المجنون تبعا وإن أبيا
يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لأن الجنون لا نهاية له فيلزم الإضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر
وذا لا يجوز لكنه إذا عقل أي صار عاقلا فقد أصاب ضربا من أهلية الأداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو
عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط
بالأعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فريضة الإيمان حتى إذا أداه كان فرضا[1] فيترتب عليه
الأحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الإرث بينه و
بين أقاربه المسلمين ووضع عنه[2] إلزام الأداء أي رفع عن الصبي إلزام أداء الإيمان فلو لم يؤمن في أوان الصبا أو لم يعد كلمة
الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الأمر أن توضع عنه العهدة أي خلاصة الأمر الكلي في باب الصغر وحاصل أحكامه
أن تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعل بنفسه من غير عهدة ومطالبة۔

بہرحال جب تم ان اقسام سے واقف ہو چکے تو اب مصنفؒ تمہارے سامنے پہلے امور سماوی کی انواع کی تفصیلات بیان کرنے والے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں "(۱) امور سماوی عوارض میں سے صغر
(کم سنی) ہے" اور انسان کے لئے کم سنی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے تاہم مصنفؒ نے اس کو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا کہ صغر انسان کی حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں ہے۔ اور چونکہ
حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی (جوان ہونا اصل قرار پایا اور) صغر عارضی ہو گیا۔ اور یہ صغر ابتدائی حالت میں جنون کے مشابہ ہے بلکہ جنون سے
بھی اس کی حالت ناقص تر ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب کسی بچہ کی بیوی مسلمان ہو جائے تو (فرقت کی تمہید کے لئے) اس کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ خود بچہ کی سمجھ بوجھ
آنے تک توقف کیا جائے کہ عقل آ جانے کے بعد اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا، اس کے برخلاف اگر کسی مجنون کی بیوی اسلام قبول کرے تو اس کے والدین کے سامنے دعوت اسلام پیش کی
جائے گی۔ اگر اس کے ماں باپ میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کر لیا تو تبعاً اس کو مسلمان شمار کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان
تفریق کر دی جائے گی کیونکہ مجنون کے سلسلہ میں اسلام پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ جنون کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ایسی صورت میں تاخیر سے خواہ مخواہ اس کی مسلمان
بیوی کے حق میں کافر کے ماتحت رہنے کا ضرر پہنچے گا، اور یہ بات کسی طرح جائز نہیں ہے "لیکن جب بچہ کے اندر عقل آ جائے" (یعنی وہ سمجھدار ہو جائے) "تو اس میں ایک قسم کی اہلیت ادا آ جاتی ہے" (یعنی
اہلیت قاصرہ پیدا ہو جاتی ہے۔ اہلیت کاملہ نہیں کیونکہ صغر کا عذر ابھی تک باقی ہے) "جس کے بعد بچہ سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں" (یعنی
حقوق اللہ میں سے عبادات اور حدود و کفارات، کہ بعض اعذار کی بنا پر بالغ سے بھی ان احکام کے ساقط ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ نیز بذات خود ان میں نسخ و تبدیل کے ذریعہ سقوط کا
احتمال موجود ہے) "اور ایمان کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوگی حتی کہ جب وہ عاقل ہونے کے بعد ایمان لائے گا تو وہ بطور فرض ہی شمار ہوگا۔ اور وہ تمام احکام اس پر ثابت ہوں گے جو ایمان
کی وجہ سے دوسرے مومنین پر ثابت ہوتے ہیں" مثلاً اس کے اور مشرک بیوی کے درمیان تفریق پیدا ہونا، مشرک بیوی کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اور دوسرے مسلمان رشتہ داروں کے
درمیان وراثت کا جاری ہونا۔ "البتہ صبی عاقل سے ادائے ایمان کا لزوم ساقط ہے" (یعنی صبی پر کلمۂ ایمان کی ادائیگی واجب اور لازم نہیں ہے چنانچہ اگر اس نے بچپن میں اقرار باللسان نہیں کیا
یا بچپن میں کلمہ تو پڑھا مگر) بالغ ہونے کے بعد کلمۂ شہادت کا اعادہ اور تجدید نہیں کی تو اسے مرتد قرار نہیں دیا جائے گا۔ "خلاصۂ کلام یہ کہ بچہ سے ہر قسم کے بار ذمہ داری ساقط ہیں" (یعنی صغر کے
سلسلہ میں خلاصۂ قاعدہ کلیہ اور حاصل کلام یہ ہے کہ معافی کے احتمال رکھنے والے احکام یعنی علاوہ ارتداد کے جملہ عبادات و عقوبات کے بار ذمہ داری صبی عاقل سے ساقط ہے) "البتہ صحیح ہے
اس سے" (یعنی ذمہ داری اور مطالبہ نہ ہونے کے باوجود اگر وہ خود اپنی خوشی سے کرے۔

[1] قوله كان فرضا أي لا نفلا فلا حاجة إلى تجديد أداء الإيمان بعد البلوغ ولو كان سقطت فرضية الإيمان لكان أداء من الصغير نفلا وإذ ليس فليس ١٢ ۔ [2] قوله ووضع عنه إلخ أي ليس عليه لزوم الأداء لأنه
ليس متمكنا فيه لتوجه الخطاب والتكليف بخلاف نفس الوجوب فإنه ... وجوب الأداء لكن إذا أداه يقع فرضا لتحقق نفس الوجوب عليه كالمسافر ليس عليه وجوب أداء صوم رمضان وإذا أداه يقع فرضا ١٢

وله ما لا عهدة فيه اى جاز للصبى ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوهما فيه نفع محض وقد مر هذا فى بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعنى لو قتل الصبى مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبى واورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغى ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافى اهلية الارث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما فى الصبى بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع فى حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج فى قضاء القليل وهذا فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما فى الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا عند ابى يوسفؒ هو بمنزلة الصبا[1] حتى لو افاق قبل مضى الشهر فى الصوم او قبل تمام يوم وليلة فى الصلوة لا يجب عليه القضاء و عند محمدؒ هو بمنزلة العارضى فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتنى على وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة يستخرج فى كل العبادات فقال وحد الامتداد فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة۔

"اور اس کے لئے وہ تصرف جس میں بار نہ ہو" یعنی دوسرے کی طرف سے بھی بچہ کے لئے ایسا تصرف کرنا جائز ہے جس میں اس کا کوئی نقصان نہ ہو مثلاً ہبہ اور صدقہ وغیرہ قبول کرنا جس میں اس کا سراسر نفع ہے، اس کی کچھ تفصیل اہلیت کے بیان میں گذر چکی ہے۔ پھر مصنفؒ کا یہ قول "چنانچہ قتل کرنے کے سبب سے ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا" تفریع ہے اس بات پر "کہ بچے سے ہر قسم کے بار و ذمہ داری ساقط ہیں" یعنی نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو عمداً یا خطاءً قتل کر دے تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا، کیونکہ میراث سے محروم ہونا درحقیقت ایک سزا اور بار ہے جس کا وہ مستحق نہیں ہے۔ البتہ اس پر یہ شبہ پڑتا ہے کہ جب اس عذر کی بنا پر اس صورت میں بھی میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے تو "لیکن کفر اور رقیت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے" کیونکہ ان دونوں کی بنا پر میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے، اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو۔ "(۲) اور جنون" اس کا عطف ہے صغر پر۔ جنون اس آفت سماوی کو کہتے ہیں جو دماغ پر مسلط ہوتی ہے جس کی وجہ سے خلاف عقل حرکتیں اس سے صادر ہوتی ہیں لیکن اس کے ظاہری اعضاء میں کسی طرح ضعف اور کمزوری نہیں ہوتی۔ "اس جنون کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں" لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان، اقارب کا نفقہ اور دیت ساقط نہیں ہوتی ہے ان احکام میں مجنون بعینہ صبی کے مشابہ ہے۔ "علیٰ ہذا القیاس طلاق اور عتاق اور ان کے مانند دوسرے مضر تصرفات بھی (صبی کی طرح) مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے" لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو (تھوڑے وقت میں زائل ہو جائے) تو نیند کے ساتھ ملحق ہوگا، ہمارے ائمہ ثلثہ کے نزدیک، چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی ہے۔ یہ حکم عارضی جنون کا ہے۔ یعنی بالغ ہونے کے وقت تو عاقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا۔ لیکن اصلی جنون یعنی وہ جس کا سلسلہ بچپن سے چلا آرہا ہے حتی کہ بالغ ہوا جنون کی حالت میں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے۔ اسی بنا پر روزے کے سلسلہ میں اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی مجنون کو افاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزے اور نماز کی قضا اس پر واجب نہیں لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں یہ جنون اصلی بھی بمنزلہ عارضی کے ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزے کی قضا واجب ہوگی۔ بعض لوگوں نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف بالکل اس کے برعکس بیان کیا ہے۔ بہرحال حکم مذکور بتانے کے بعد اب مصنفؒ جنون ممتد اور غیر ممتد کی ایسی حد بیان کرنا چاہتے ہیں جس پر قضا واجب ہونے اور نہ ہونے کی بنا ہو سکے۔ اور چونکہ اس بارے میں منضبط کوئی معیار نہیں تھا جو سب جگہ یکساں پایا جا سکے اس لئے مصنفؒ نے حرج کی بنیاد پر ہر عبادت کے لئے الگ الگ ضابطہ بیان فرمایا چنانچہ کہا "اور نماز کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ یہ جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے"۔

---

[1] قوله هو بمنزلة الصبا فيه [illegible] وان قلت لان هذا الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لآفة الخلقة على ما خلق [illegible] الضعف الاصلى فكان هذا الجنون امرا اصليا فلا يكون ان يلحق بالصبا [illegible]

لكن باعتبار الصلوة عند محمدؒ يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جُنّ قبل الزوال وافاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسفؒ اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على الجنون وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة۔

لیکن امام محمدؒ کے نزدیک نمازوں کے اعتبار سے کیا ہے۔ یعنی جب تک رات دن کی پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ میں عائد نہ ہو جائیں اس وقت تک قضا ساقط نہیں ہوگی، اور شیخینؒ نے رات دن کے اوقات کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص دوپہر سے پہلے پاگل ہو جائے پھر دوسرے دن دوپہر کے بعد ہوش میں آ جائے تو شیخینؒ کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہے کیونکہ وقت کے لحاظ سے ایک رات دن سے زیادہ وقت اس کا جنون رہ چکا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے جب تک دوسرے دن کی نماز عصر کا وقت داخل نہ ہو جائے تاکہ اس کے ذمہ چھ نمازیں ہو جائیں اور فریضۂ صلوٰۃ حد تکرار میں داخل ہو جائے (جس کے بعد قضا واجب کرنے میں حرج ہونے کی وجہ سے قضا ساقط ہو جائے گی)، اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان حالت جنون میں گذر جائے حتی کہ رمضان کے کسی حصہ میں دن ہو یا رات اگر جنون سے افاقہ ہو گیا تو ظاہر روایت کی رو سے اس پر قضا واجب ہے لیکن شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی شب میں تو اچھا بھلا اور جنون کی حالت میں اس کی صبح ہوئی پھر سارا مہینہ مجنون رہا (یا کبھی کبھی صرف رات کو ہوش آیا) تو اس پر قضا واجب نہیں ہے یہی قول صحیح ہے کیونکہ روزہ تو رات کو رکھا نہیں جاتا ہے اس لئے اس میں جنون اور افاقہ دونوں برابر ہیں۔ اور اگر دن کے وقت کسی روز افاقہ ہوا تو قبل الزوال افاقہ ہونے سے قضا لازم ہوگی (اور اس کی وقت نیت ہے) اور اگر زوال کے بعد ہوا تو قول صحیح کے مطابق قضا لازم نہیں ہوگی (کیونکہ اب وقت النیت ختم) اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے کیونکہ دوسرا سال داخل ہونے تک فریضۂ زکوٰۃ میں تکرار نہیں ہوگی۔ (جو کہ موجب تخفیف ہے) لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے مکلف کے حق میں رفع حرج اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے۔ (۲) اور (عوارض سماوی میں سے) بلوغ کے بعد عتہ (کم عقلی) پایا جانا ہے۔ اس کا بھی عطف ہے جنون پر، عتہ اس عارضہ کو کہتے ہیں جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کیا کرتا ہے کہ بعض باتیں تو اس کی عقل مندوں کے کلام سے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں سے دیوانگی ٹپکتی ہے۔ تو معتوہ بچے کی طرح ہے اصل عقل اور فتور کے پائے جانے کے لحاظ سے یعنی عاقل کے حکم میں ہے جیسا کہ ماتن نے کہا۔ اور یہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ لڑکپن کی طرح ہے کہ قول یا فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے۔ چنانچہ معتوہ کی عبادتیں ادا کرنا، اسلام قبول کرنا اور دوسرے کے مال بیچنے یا غلام آزاد کرنے کے لئے وکیل بننا سب صحیح ہیں۔ اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے صبی عاقل کا ہدیہ قبول کرنا درست ہے لیکن معتوہ لازم شدہ ذمہ داری کو انجام دینے سے مانع ہے۔ چنانچہ معتوہ کے لئے کسی حال میں اپنی بیوی کو طلاق دینا یا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں۔ اور ولی کی اجازت کے بغیر خرید و فروخت کا معاملہ درست نہیں۔ اسی طرح معتوہ وکیل بالبیع ہونے کی صورت میں اس سے تسلیم مبیع کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے اور مبیع میں عیب ظاہر ہونے سے واپس لینے پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ میں اس کو مقدمہ میں فریق حاضر کیا جاسکتا ہے۔

له قوله باستغراق الشهر اي شهر رمضان ثم المراد [illegible] في حق الصوم [illegible] من رمضان [illegible] باعتبار التكرار في الصلوة [illegible] في نفسه فيحتاج الى التكرار [illegible] الشهر [illegible] في نفسه فلا يحتاج الى التكرار فتأمل ١٢ ل‍ه قوله ولا بيعه [illegible] اعتاق عبده [illegible] باذن الولي [illegible] وشراؤه باذنه لان كل ذلك من المضار والعته م

ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلك
من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة
بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله تعالى فان
ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات
ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ
اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور
كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقوله مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة و
الصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه[1] اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم
يميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه به وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة و
خوفا يتنفر الطبع عنه وتتغير حالته فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشتبه القعدة
الاولى بالثانية غالبا[2] فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا
لانه لا يغلب فيها ذلك لان حالة الصلوة وهيأتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا

اس مقام پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب معتوہ وغیرہ میں ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے تو کسی کے مال ضائع کر دینے پر اس سے ضمان نہیں لینا چاہیے۔ تو ماتن نے اس کا جواب دیا
اپنے اس قول سے کہ "اور تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا بار ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے (جو کہ معتوہ وغیرہ سے منتفی ہے بلکہ حق غیر کی حفاظت کے لئے) اور صبی یا غلام یا معتوہ ہونا عصمت محل
کے منافی نہیں ہے" یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان ذمہ داری اٹھانے کی صلاحیت پر مبنی نہیں ہے بلکہ جس مال معصوم کو ضائع کیا ہے اس کے تلافی نقصان کے پیش نظر یہ ضمان مشروع
ہوا ہے۔ اور ضائع کرنے والا صبی یا معتوہ ہونے کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ بخلاف حقوق اللہ کے کہ ان کی وجہ سے جو ضمان یا الزام عائد ہوتا ہے وہ جزائے فعل کے طور
پر ہوتا ہے محل کی عصمت کی بنا پر نہیں۔ اور جزائے فعل واجب ہونے کی اہلیت کمال عقل پر موقوف ہے۔ "نیز معتوہ احکام الٰہیہ کے مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے جیسا کہ صبی اہل خطاب نہیں" اس
وجہ سے اس پر ادائے عبادات واجب نہیں ہوتی ہے اور اس کے حق میں شرعی سزائیں ثابت نہیں ہوتی ہیں" اور اس پر دوسرے کی ولایت ہوتی ہے جیسا کہ بچہ دوسرے کی تولیت میں ہوتا ہے
اس میں ان کی مصلحت اور ان پر شفقت و مہربانی ملحوظ ہے" خود وہ دوسرے کا ولی نہیں ہو سکتا ہے "نکاح دینے یا ادب سکھانے یا یتیموں کے مال کی حفاظت کے سلسلہ میں" جیسے بچہ ان
امور میں ولی ہونے کا اہل نہیں ہے" "اور نسیان" اس کا بھی عطف ہے صغر پر۔ نسیان کہتے ہیں کہ بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا
درآنحالیکہ اسے دوسری بہت ساری چیزوں کا علم رہتا ہو۔ اس تعریف میں "لا بآفة" کی قید سے جنون نکل گیا (کہ یہ ایک آفت ہے) اور "مع علمہ" کی قید سے نیند اور بے ہوشی خارج ہو گئیں
کہ ان میں کسی چیز کا علم مستحضر نہیں رہتا ہے" "اور یہ حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتا ہے" لہٰذا نماز روزہ وغیرہ عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہیں ہوں گی بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی"
"لیکن جن حالات میں نسیان کا غلبہ ہو ان میں نسیان معاف ہے جیسے روزہ میں، ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں اور سلام ناسی (قعدۂ اولیٰ میں)" چنانچہ روزہ کی حالت میں طبیعت کھانے پینے
کی طرف میلان پذیر رہتی ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے اس لئے اس کے حق میں بھول معاف ہے کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور ذبح کے موقع پر چونکہ
ہیبت اور خوف طاری رہتا ہے جس سے طبیعت بیزار رہتی ہے اور حالت متغیر ہو جاتی ہے۔ بنا بریں بسا اوقات بسم اللہ کہنے سے غافل ہو جاتا ہے۔ اس لئے ذبح کے موقع پر نسیان
ہمارے یہاں معاف ہے اور چونکہ نماز کا قعدۂ اولیٰ قعدۂ اخیرہ کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی بنا پر مصلی اکثر بھول کر سلام پھیر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام ناسی معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا
کوئی کلام نہ کرے، نماز فاسد نہیں ہوگی۔ ماتن نے "غالبا" کی قید اس لئے لگائی تاکہ اثنائے صلوٰۃ میں نسیاناً سلام اور کلام اس سے خارج ہو جائے کیونکہ دوران صلوٰۃ نسیان کا غلبہ نہیں ہو سکتا ہے
اس لئے کہ نماز کی حالت اور اس کی ہیئت ہمیشہ اس بھول کو یاد دلاتی رہتی ہے تو اثنائے صلوٰۃ کی بھول ہمارے نزدیک قابل عفو نہیں ہے۔

---

[1] قوله لكنه الخ لما كان يتوهم مما سبق من ان النسيان لا ينافي الوجوب ان النسيان لا يجعل عفوا استدرك بقوله لكنه اي النسيان اذا كان غالبا اي في حق من حقوق الشرع بان لا يكون مقصرا فيه ١٢

[2] قوله غالبا لان القعدة محل السلام وليس المصلي شيئا مذكرا وانما القعدة الاولى محل الكلام او غيره فيسلم بالنسيان فلا تفسد الصلوة بالسلام على راس الركعتين بل يتم اربعا ويسجد للسهو ١٢

ولا يجعل عذرا في حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ماقبله وهو عجز عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار منه وجب[1] تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شئ منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ماقبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفتور قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا الا اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يحتمل الامتداد وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط[2] به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمدؒ وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون۔

اور نسیان حقوق العباد میں عذر شمار نہیں کیا جاتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص بھول کر بھی کسی کا مال ضائع کر دے تو بھی اس پر ضمان واجب ہوگا۔ (۵) اور نوم: اس کا بھی عطف ہے ماقبل پر اور وہ یہ ہے کہ اپنی قدرت کے استعمال سے عاجز ہو جائے۔ یہ نوم کی یہ تعریف درحقیقت اس کے اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے ہے۔ ورنہ اس کی اصل تعریف یہ ہے کہ نیند اس طبعی کسل اور سستی کو کہتے ہیں جو انسان میں تھکن اور تعب کی وجہ سے بغیر اختیار کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ جس بنا پر نائم کے حق میں خطاب یا احکام مؤخر ہو جاتا ہے لیکن یہ نوم وجوب احکام کے لئے مانع نہیں ہے۔ لہذا وقت آنے کے سبب سے نفس وجوب اس پر ثابت ہوگا۔ البتہ خطاب متحقق نہ ہونے کی وجہ سے وجوب ادا اس کے حق میں ثابت نہیں ہوگا۔ پس اگر وقت کے اندر بیدار ہو گیا تب تو ادا کرے گا ورنہ قضا کرنی ہوگی۔ البتہ نوم میں اختیار سلب ہو جاتا ہے۔ اس لئے نائم کو الفاظ طلاق، عتاق، کفر و اسلام اور ارتداد کا استعمال کرنا باطل ہے۔ تو اگر اس نے حالت نوم میں طلاق دی یا غلام آزاد کیا یا کفر یا ایمان پڑھا یا کفریہ کلمات کہا تو ان میں سے کسی بات پر کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا۔ اسی طرح نماز کے اندر (سوتے ہوئے) قراءت پڑھنے، کلام کرنے اور بلند آواز سے ہنسنے پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اگر نماز میں سوتے ہوئے قراءت پڑھی تو فریضہ قراءت ادا نہیں ہوگا۔ اسی طرح حالت نوم کے قیام، رکوع اور سجدے کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان افعال کے صدور میں مقصود ہے اور نیت کے ساتھ استعمال اختیار ہی ادائے عبادت موقوف ہے۔ علی ہذا القیاس اگر اس نے نماز میں کلام کر لیا تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ (اختیار نہ ہونے کی بنا پر) حقیقۃً یہ کلام ہی میں شمار نہیں ہے۔ اور اگر دوران نماز میں قہقہہ لگائے تو یہ وضو توڑ دینے والا حدث نہیں ہوگا (اور نہ نماز فاسد ہوگی)۔ (۶) اور بے ہوشی: یہ بھی ماقبل کے صغریٰ پر معطوف ہے۔ چونکہ جنون کے ساتھ اغماء کی مشابہت پائی جاتی ہے اس لئے مصنفؒ نے باہمی امتیاز کے لئے اس کی تعریف بیان کی چنانچہ فرمایا: اور وہ ایک قسم کے مرض اور زوال قوت کو کہتے ہیں جس سے قوائے انسانی کمزور اور بے حس ہو جاتا ہے لیکن عقل زائل نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہو جاتی ہے۔ یہ بے ہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے حالت بے ہوشی کے سب کلام باطل ہیں بلکہ نیند سے اور بڑھ کر ہے۔ یعنی اختیار زائل ہونے میں بے ہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ اس لئے اغماء ہر حالت میں ناقض وضو ہے۔ خواہ بے ہوش شخص کروٹ پر لیٹا ہوا ہو یا ٹیک لگایا ہوا خواہ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو رکوع میں ہو یا سجدے میں ہر صورت ناقض وضو ہے۔ بخلاف نوم کے کہ ایک طرف لیٹے ہوئے یا ٹیک لگائے ہوئے حالت میں ناقض ہے۔ قیام، قعود اور رکوع، سجود میں ناقض نہیں ہے۔ البتہ بعض وقت یہ بے ہوشی دیر تک ممتد ہو جاتی ہے۔ اگرچہ ممتد نہ ہونا ہی اس میں زیادہ غالب ہے۔ بہرحال اگر ممتد نہ ہو تو نماز وغیرہ کی قضا کے حکم میں نیند کے ساتھ ملحق ہوگی۔ اور اگر ممتد ہو جائے تو بعض احکام میں جنون کے ساتھ ملحق ہو جائے گی۔ پس اگر ایک دن رات سے تجاوز کر جائے تو نماز کا وجوب ادا اس سے ساقط ہو جائے گا۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک دن رات سے زائد ہونا نمازوں کے اعتبار سے ہے اور شیخینؒ کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے۔ جیسا کہ ہم جنون کی بحث میں بتا آئے ہیں۔

---

[1] قوله وجب تاخير الخطاب اي الى الانتباه ولا يجب عليه اداء شئ من العبادات فان القدرة شرط التكليف والنائم مادام نائما ليس بقادر فليس بآثم في ترك الصلوة ويجب عليه قضاؤها لتحقق نفس الوجوب ۱۲ [2] قوله فيسقط به اي بالامتداد الاداء ولا يجب القضاء لانه فات الاداء والمقصود من الوجوب والشئ اذا خلا عن المقصود لغا فلغو الوجوب فيسقط الوجوب ولا يجب القضاء لانه مبني على الوجوب واذ ليس فليس ۱۲

وعند الشافعیؒ اذا اغمی علیہ وقت صلوٰۃ کاملۃ لایجب القضاء ولکنا استحسنا بالفرق بین الامتداد وعدمہ لان عمار بن یاسرؓ
اغمی علیہ یوما ولیلۃ فقضی الصلوٰۃ وابن عمرؓ اغمی علیہ اکثر من یوم ولیلۃ فلم یقض الصلوٰۃ وامتدادہ فی الصوم نادر فلا یعتبر حتی
لو اغمی علیہ فی جمیع الشہر ثم افاق بعد مضیہ یلزمہ القضاء واذا کان امتدادہ فی الصوم نادرا ففی الزکوٰۃ اولی ان یندر استغراقہ
الحول والرق عطف علی ماقبلہ وھو عجز حکمی ای بحکم الشرع وھو عاجز لایقدر علی التصرفات وان کان بحسب الحس اقوی و
اجسم من الحر شرع جزاء علی الکفر لان الکفار استنکفوا عبادۃ اللہ تعالیٰ فجعلہم اللہ تعالیٰ عبید عبیدہ وھذا فی الاصل ای
اصل وضعہ وابتدائہ انہ اذا الرقیۃ لاتثبت ابتداء الا علی الکفار ثم بعد ذلک وان اسلم بقی علیہ وعلی اولادہ ولاینفک عنہ مالم
یعتق کالخراج لایثبت ابتداء الا علی الکافر ثم بعد ذلک ان اشتری المسلم ارض خراج بقی الخراج علی حالہ ولایتغیر والیہ اشار
بقولہ لکنہ فی البقاء صار من الامور الحکمیۃ ای صار فی البقاء حکما من احکام الشرع من غیر ان یراعی فیہ معنی الجزاء بہ یصیر
المرء عرضۃ للتملک والابتذال ای بسبب ھذا الرق یصیر العبد محلا لکونہ مملوکا ومبتذلا والعرضۃ فی الاصل خرقۃ القصاب
التی یمسح بہا سومۃ یدہ وھو وصف لایتجزأ ثبوتا وزوالا لانہ حق اللہ تعالیٰ فلا یصح ان یوصف العبد بکونہ مرقوق البعض
دون البعض بخلاف الملک اللازم لہ فانہ حق العبد یوصف بالتجزی زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبدہ من اثنین جاز بالاجماع و
لو باع نصف العبد یبقی الملک لہ فی النصف الآخر بالاجماع وھو اعم من الرق اذ قد یوصف بہ غیر الانسان من العروض دون الرق۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نماز کا پورا ایک وقت بیہوشی میں گذر جائے تو اس نماز کی قضا واجب نہیں ہے لیکن ہم بذریعہ استحسان امتداد اور عدم امتداد میں فرق کرتے ہیں کیونکہ حضرت عمار بن یاسرؓ ایک
دن اور ایک رات بیہوش رہے اس کے بعد ہوش میں آکر آپ نے فوت شدہ نمازیں قضا کیں۔ اور حضرت ابن عمرؓ پر ایک دن اور ایک رات سے زیادہ بیہوشی طاری رہی۔ اس کے بعد آپ نے
فوت شدہ نمازوں کی قضا نہیں کی۔ لیکن روزے کے سلسلہ میں (مہینہ بھر) بیہوشی کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے اس لئے (روزہ ساقط ہونے میں) اس کا کوئی اعتبار نہیں چنانچہ اگر
پورا مہینہ بھی کوئی بیہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد ہوش آئے تو اس پر روزے قضا کرنا واجب ہے۔ اور جب روزے میں مہینہ بھر کا امتداد نادر ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے
تو زکوٰۃ کے بارے میں سال بھر تک امتداد بطریق اولیٰ نادر ہوگا (اس لئے زکوٰۃ ساقط ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) (۹) اور رقیت (۱۰) اس کا بھی عطف ہے مذکور سابق عوارض پر۔
اور وہ ایک عجز حکمی ہے یعنی بحکم شرع غلام عاجز اور مجبور ہے کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں۔ اگرچہ بظاہر وہ آزاد سے بھی زیادہ قوی اور عظیم و جسیم ہو یہ عجز کفر کی سزا کے طور پر مشروع ہوئی ہے
کہ کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور بندگی کو باعث ننگ و عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا بھی غلام بنا دیا۔ اور یہی غلامی کی اصل حقیقت ہے یعنی
یہ اپنی اصل وضع اور ابتداء میں کفر ہی کی جزا ہے کیونکہ غلامی کی لعنت ابتدائی حالت میں صرف کفار کی گردن میں پڑتی ہے۔ اس کے بعد چاہے وہ اسلام قبول کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر
باقی رہتی ہے۔ اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا یہ سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ جیسے خراج ابتداءً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے۔ اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان
بھی خریدے تب بھی خراج علی حالہ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا ہے۔ اسی بات کی طرف ماتن نے اپنے اگلے قول میں اشارہ کیا ہے لیکن حالت بقا میں یہ ایک حکمی امر ہو گئی یعنی بقا
کی حالت میں معنی جزا کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی محض ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے۔ اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور حقارت کا نشانہ بنا
رہتا ہے یعنی اس رقیت کی وجہ سے غلام محل مملوکیت اور نشانہ حقارت بن جاتا ہے۔ عرضۃ اصل میں قصائی کے اس چیتھڑے کو کہتے ہیں جس سے وہ ہاتھوں میں لگی ہوئی چربی وغیرہ صاف
کرتا رہتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہوتی ہے یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ رقیت حق اللہ تعالیٰ ہے
اس لئے بندہ کے بعض حصہ کو غلام اور بعض کو آزاد کہنا صحیح نہیں ہوگا (لان حق اللہ تعالیٰ لا یتجزی) بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے چونکہ یہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال
دونوں حالتوں میں یہ ملک تجزی قبول کر سکتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخص کے پاس فروخت کرے تو بالاجماع یہ بیع جائز ہے اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف
فروخت کر دے تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا اور ملک رقیت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے
لیکن غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔

لہ قولہ فلو فتح الامام بلدۃ ورای المصلحۃ فی استرقاق انصاف اهل البلدۃ شائعا لاینفذ ذلک منہ فان الرق اثر الکفر وہو لا یتجزی فالرق ایضا لا یتجزی ۱۲۔

كالعتق الذی ھو ضدہ فانہ ایضاً لا یقبل التجزیۃ وھو قوۃ حکمیۃ یصیر بہا الشخص اھلاً للمالکیۃ والولایۃ من الشہادۃ و القضاء ونحوہ وکذا الاعتاق عندھما ای عند ابی یوسفؒ ومحمدؒ ایضاً لا یتجزأ لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثرہ فلو کان الاعتاق متجزیا واعتق البعض فلا یخلو اما ان یثبت العتق فی الکل فیلزم الاثر بدون المؤثر اولم یثبت العتق فی شیٔ فیلزم المؤثر بدون الاثر او یثبت العتق فی البعض فیلزم تجزی العتق وھذا معنی قولہ لئلا یلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزی العتق وفی بعض النسخ لم یوجد قولہ او تجزی العتق وتحریرہ لا یخلو عن تمحل وقال ابوحنیفۃؒ انہ ازالۃ الملک وھو متجزی لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتی یتجہ ما قلتم وذلک لان المعتق لا یتصرف الا فیما ھو خالص حقہ وحقہ ھو الملک القابل للتجزی دون الرق او العتق الذی ھو حق اللہ تعالیٰ ولکن بازالۃ الملک یزول الرق وبزوالہ یثبت العتق عقیبہ بواسطۃ کشراء القریب یکون اعتاقاً بواسطۃ الملک والرق ینافی مالکیۃ المال لقیام المملوکیۃ فیہ حال کونہ مالاً فلا یجتمعان لان المالکیۃ سمۃ القدرۃ والمملوکیۃ سمۃ العجز وقیل فیہ بحث لانا لا نسلم لا یجوز ان یجتمعا فیہ من جہتین مختلفتین فالمملوکیۃ تکون فیہ من جہۃ المالیۃ والمالکیۃ من جہۃ الآدمیۃ حتی لا یملک العبد والمکاتب التسری ای الاخذ بالسریۃ وھی الامۃ التی بوأتہا واعددتہا للوطی وان اذن لہما المولی بذلک وانما خص المکاتب بالذکر مع ان المدبر ایضاً کذلک لانہ لما صار احق بمکاسبہ ید ایوھم ذلک جواز التسری فازال الوھم بذکرہ۔

(جیسا کہ آزادی جو غلامی کی ضد ہے) کہ یہ بھی تجزی کو قبول نہیں کرتی۔ آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت و قضا وغیرہ کی ولایت کا اہل ہو جاتا ہے۔ (اسی طرح اعتاق کا بھی حکم ہے صاحبینؒ کے نزدیک) یعنی امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اعتاق بھی تجزی قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ اعتاق عتق ثابت کرنے کو کہتے ہیں۔ تو عتق اعتاق ہی کا ثمرہ و نتیجہ ہے۔ اب اگر اعتاق کو متجزی مانا جائے اور کوئی شخص بعض غلام کو آزاد کر دے تو سوال یہ ہے کہ آیا عتق ثابت ہوگا کل غلام میں؟ جس سے لازم آتا ہے کہ اثر پایا جائے بدون مؤثر کے، یا عتق سرے سے ثابت ہی نہیں ہوگا تو لازم آئے گا کہ مؤثر موجود ہو اور اثر ثابت نہ ہو اور یا عتق ثابت ہوگا بعض غلام میں؟ تو لازم آئے گا عتق کے اندر تجزی ہونا۔ ان احتمالات کے علاوہ اور چوتھی کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ وہ الکل باطل فثبت ان الاعتاق ایضاً لا یتجزی) یہی مطلب ہے ماتن کے اس قول کا "تاکہ لازم نہ آئے اثر کا پایا جانا بدون مؤثر کے یا مؤثر کا پایا جانا بدون اثر کے یا عتق کے اندر تجزی ہونا۔" شارح کے بعض نسخوں میں (او تجزی العتق) کا جملہ نہیں ہے لیکن اس کا ہونا ہی زیادہ انسب ہے۔ (اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اعتاق کی حقیقت ہے ازالۂ ملک اور ملک تجزی قبول کرتی ہے (تو یہ ازالۂ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا)۔ اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے تاکہ تمہارا پیش کردہ اعتراض اس پر وارد ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والا تو خاص اپنے ہی حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے۔ اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت ہی ہے جو کہ قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں، کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجے میں رقیت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط سے بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنے قرابت دار کو خریدنا بواسطۂ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے۔ (اور رقیق ہونا کسی مال کے مالک ہونے کے منافی ہے، کیونکہ خود اس میں مملوک ہونے کی صفت موجود ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے) لہٰذا دونوں وصف بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز (اور بے اختیاری) کی علامت ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ استدلال محل بحث ہے۔ اس لئے کہ کیوں یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ غلام میں دونوں صفتیں دو جہتوں سے جمع ہو جائیں یعنی مال ہونے کے لحاظ سے مملوکیت ثابت ہو اور آدمی ہونے کے لحاظ سے مالکیت پائی جائے (اس لئے اس پر کوئی تضاد نہیں رہا کہ جمع ہونا ممکن نہ ہو)۔ لہٰذا غلام اور مکاتب تسری کے مالک نہیں ہوں گے۔ "تسری" کے معنی سُرِّیَّہ رکھنا۔ سریہ اس باندی کو کہتے ہیں جسے خاص طور پر مجامعت اور دلی کے لئے گھر میں رکھا جائے۔ غلام یا مکاتب کو اس غرض کے لئے باندی رکھنا جائز نہیں چاہے ان کے مولیٰ ان کی اجازت بھی دے دے۔ اس حکم میں اگرچہ مدبر بھی شامل ہے تاہم ماتن نے خاص کر مکاتب کا ذکر اس لئے کیا کہ عقد کتابت کی وجہ سے وہ اپنی کمائی کا ایک حد تک (یعنی باعتبار قبضہ کے) مالک ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے بارے میں تسری جائز ہونے کے شبہ کی گنجائش تھی تو مصنفؒ نے صراحۃً مکاتب کا ذکر فرما کر اس شبہ کا ازالہ کر دیا (جس سے مدبر کے لئے تسری کا جائز نہ ہونا بطریق اولیٰ معلوم ہو گیا)۔

لہ قولہ فلو کان الخ خلاصۃ ان الاعتاق لو کان متجزیا بان اعتق البعض دون البعض من نصف عبد مثلاً لم یکن العتق متجزیا بل یثبت العتق فی الکل لزم وجود الاثر ای العتق بدون المؤثر ای الاعتاق فی عدم اعتاق الکل بل بعض اعتاق البعض ولو کان الاعتاق متجزیا ولم یثبت العتق فی شیٔ لزم وجود المؤثر ای الاعتاق بدون الاثر ولو کان الاعتاق متجزیا ویکون العتق ایضاً متجزیا لزم تجزی العتق وھو باطل اتفاقاً۔ وفی مسیر الدائر من انہ یلزم وجود الاثر

ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حج يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تحق للمولى ولا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط له لانه انما شرط للتمكن عن الاداء والانسان مالك غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسرى فتعين النكاح لكنه موقوف على رضاء المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفى ذلك اضرار للمولى فلابد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه فى ذلك مثل الحر وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات الموضوعة[1] للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين ما لم يعتق او لم[2] يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان الحر يحل اربع نساء وللرقيق نصف ذلك وانه اى الرق لا يؤثر فى عصمة الدم اى الالة عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اى من كان مؤمنا يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بدار اى العصمة التى توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين فى دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة ۔

"اور درست نہیں ان دونوں سے اسلام کا فریضۂ حج ادا کرنا" یعنی ہوگا، حتی کہ اگر وہ ادا کریں تو ان کا یہ حج بطور نفل ادا ہوگا چاہے مولیٰ نے حج ادا کرنے کی اجازت دی ہو کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ ان کے ہر قسم کے منافع (مالی و بدنی) کا مالک ہے۔ اس لئے بذات خود ان کو ادائے حج کی قدرت نہیں ہے (لہٰذا آزاد ہونے کے بعد دوبارہ ان کو حج اسلام ادا کرنا ہوگا)۔ البتہ غلام پر فقیر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ وہ اگر حج ادا کرنے کے بعد مالدار ہو جائے تو اس کا یہی سابق حج فریضۂ اسلام سے شمار ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا ادائے حج کی اہل شرط نہیں ہے۔ اس کی فرضیت تو محض ادائی سہولت کے لئے ہے (درحقیقت قدرت اور ہی جس کا تعلق بدن سے ہے شرط اصلی ہے۔ اور فقیر اپنے منافع بدن کا خود مالک ہے)۔ البتہ رقیت غیر مال کی ملکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقد نکاح اور اپنے دم کی ملکیت۔ کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرمگاہ کی نفسانی خواہش کا پورا کرنا شرعاً فرض ہے۔ اس غرض سے جب باندی رکھنے کی اجازت نہیں تو نکاح کی صورت متعین ہو جاتی ہے۔ البتہ غلام کا عقد نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی اپنی قیمت سے وابستہ ہے۔ ممکن ہے کہ ادائیگی مہر کے لئے اس کو بیچنے کی نوبت آجائے جس میں مولیٰ کا سراسر نقصان ہے۔ اس لئے پہلے ہی سے مولیٰ کی رضامندی ضروری ہے۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا خود مالک ہے کیونکہ (بحیثیت انسان) وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں۔ اسی بنا پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے اور صحیح ہے غلام کے لئے اقرار قتل جو کہ موجب قصاص ہے کیونکہ وہ اپنے خون کے معاملہ میں آزاد کے مشابہ ہے۔ "اور رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہے" جو شرف دنیا میں انسانوں کے لئے موضوع ہے جیسا کہ ذمہ داری، ولایت اور حلت، یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دَین واجب ہونے کے قابل نہیں جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے۔ اور اس کو کسی پر نکاح وغیرہ کی ولایت حاصل نہیں۔ اسی طرح غلام کے لئے اتنی بیویاں رکھنا حلال نہیں جتنی کہ آزاد کے لئے، کیونکہ آزاد کے لئے چار عورتیں جائز ہیں اور غلام کے لئے اس کا نصف (یعنی صرف دو بیویاں جائز ہیں)۔ "اور یہ" یعنی رقیت "خون کی عصمت میں کوئی اثر نہیں کرتی ہے" یعنی عصمت دم زائل کرنے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے بلکہ غلام کا خون بھی ایسا معصوم ہے جس طرح کہ آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب سے پیدا ہوتی ہے "یعنی مومن شخص کا قاتل ہی مستحق گناہ ہے جس کے نتیجہ میں قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے" اور جس عصمت سے تعرض پر قیمت (ضمان) واجب ہوتی ہے وہ دار الاسلام میں ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ یعنی تاوان واجب کرنے والی عصمت مسلمانوں کے درمیان ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دار الاسلام میں قتل کرے تو اسی کے قاتل پر ہی دیت اور قصاص واجب ہوتا ہے۔ اور جو اسلام قبول کر کے دار الحرب میں رہ جائے ہجرت کر کے دار الاسلام میں نہ آئے اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہے دیت اور قصاص واجب نہیں کیونکہ اس مقتول میں محض وہ عصمت ہے جو قاتل کے حق میں موجب گناہ ہے موجب تاوان عصمت نہیں ہے۔

---

[1] قوله الموضوعة للبشر فى الدنيا واما الكرامات الاخروية فهما ذا على التقوى والحر والعبد فيه يتساويان ۱۲۔

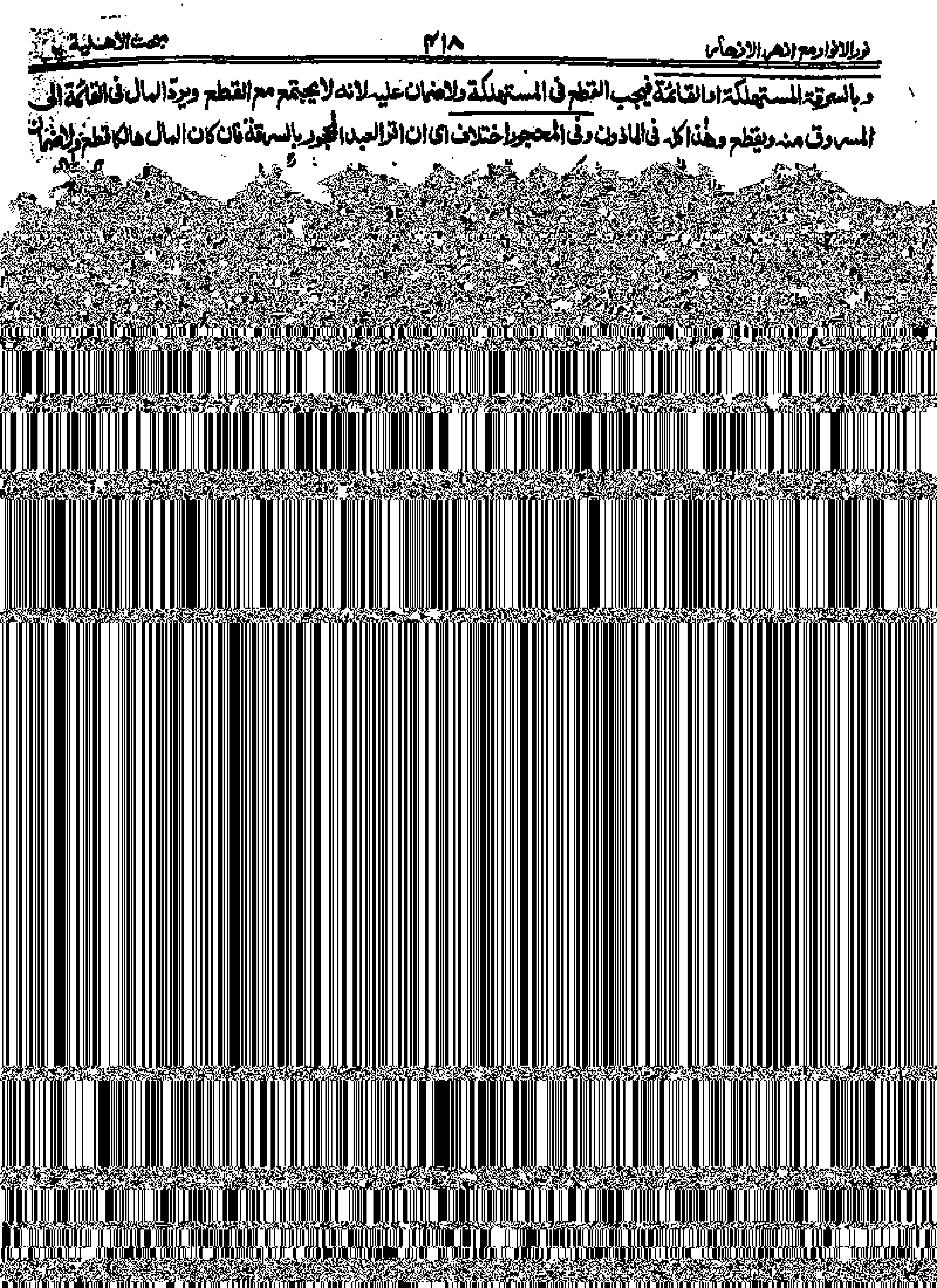
[2] قوله او لم يكاتب فالمكاتب وان وجب على ذمته دين لكنه برضاء المولى بسبب عقد الكتابة واما الماذون فليس على ذمته دين بل الدين على ماليته ورقبته ملك السيد ۱۲۔

والعبد فيهما اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة الاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اى لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة في المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص والكرامات الأخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجرى ذلك فيما بين الذكر والانثى وان كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعيؒ لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم[1] المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله يقتل اى ولاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه قصدا ثم يكون في حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفةؒ لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمدؒ والشافعيؒ يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره[2] بالحدود والقصاص اى صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذى هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن۔

"اور غلام اس بارے میں"، یعنی ہر دو عصمت حاصل ہونے میں "آزاد کے مانند ہے" ایمان میں تو آزاد کے مشابہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔ باقی غلام کا دارالاسلام کی حفاظت میں ہونا اس اعتبار سے ہے کہ وہ اپنے مولا کے تابع ہے۔ لہذا مولی جبکہ دارالاسلام میں محفوظ ہے تو غلام بھی اس کی تابعیت میں محفوظ و معصوم شمار ہوگا۔ اگر مسلمان ہو تب تو اسلام کی بناء پر ورنہ اگر کافر ہو تو ذمی ہونے کی حیثیت سے۔ "البتہ صرف اس کی قیمت میں رقیت کا اثر ظاہر ہوگا" یعنی غلام ہونے کا اثر صرف اس کی قیمت کم ہونے میں نمایاں ہوگا چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے (جبکہ آزاد کی دیت ہے) تو اس سے دس درہم کم کر دینا مناسب ہے تاکہ آزاد کے رتبہ سے غلام کا رتبہ گھٹا ہوا رہے "اور اسی وجہ سے" یعنی چونکہ عصمت کے بارے میں غلام آزاد کے مشابہ ہے "غلام کے بدلہ آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا" ہمارے نزدیک۔ کیونکہ قصاص کی بنیاد جس بات پر ہے (یعنی النفس بالنفس) اس میں دونوں برابر ہیں۔ باقی دوسرے شرف واعزاز جو آزاد میں پائے جاتے ہیں وہ اس کی ایک زائد فضیلت ہے جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں۔ جس طرح مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے اگرچہ عورت کے خون کی دیت مرد کی دیت سے کم (یعنی نصف) ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کے بدلہ آزاد کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ غلام میں ان امور کی اہلیت نہیں پائی جاتی ہے جو کہ انسان کے حق میں باعث شرف ہیں۔ اس لئے دونوں میں مساوات متحقق نہ ہونے کی بناء پر قتل غلام کی وجہ سے آزاد پر قصاص نہیں آسکتا ہے۔ "اور اجازت یافتہ غلام کا امن دینا معتبر ہے" اس کا عطف ہے ماتن کے قول سابق "یقتل" پر یعنی اور اس سبب سے کہ غلام عصمت کے بارے میں آزاد کے مانند ہے "صحیح ہے امن دینا اس کا کفار کو" بشرطیکہ اس کو مولی کی طرف سے جہاد میں شرکت کی اجازت حاصل ہو۔ یہاں ماذون سے مراد تجارت کا اجازت یافتہ ہونا نہیں ہے۔ غرض اس کا امن دینا اس لئے معتبر ہے کہ مولی نے جبکہ اس کو لڑائی میں شرکت کی اجازت دے دی ہے تو وہ بھی مال غنیمت کا شریک بن گیا۔ اب وہ امن دے کر براہ راست اپنے ہی حق میں تصرف کرتا ہے۔ پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑ جاتا ہے۔ مصنفؒ نے "ماذون" کی قید اس لئے لگائی کہ عبد محجور کے امن دینے کے بارے میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی طرف سے امن دینا معتبر نہیں کیونکہ جہاد میں اس کا کوئی حق ہے ہی نہیں جس کی رو سے یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے حق ساقط کرنے میں تصرف کیا ہے۔ لیکن امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عبد محجور کا امن دینا بھی صحیح ہے کیونکہ وہ تو مسلمان ہے اور دین اسلام کی مدد کرنے والوں میں شامل ہے۔ اس لئے ممکن ہے کہ اس کے امن دینے میں عام مسلمانوں کی مصلحت اور فائدہ مضمر ہو۔ (اس لئے اس کی رعایت کرنی چاہئے) "اور صحیح ہے اس کا اقرار کرنا حدود و قصاص کے متعلق" یعنی عبد ماذون اگر موجب حد یا قصاص جرم کا اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے۔ اس حکم میں عبد محجور بھی شریک ہے۔ یہ اقرار معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غلام جبکہ اپنے خون کا خود مالک ہے تو اس کے اقرار کا اثر براہ راست اپنے ہی حق پر پڑ رہا ہے اگرچہ مولی کی مالیت ضائع ہونے پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ مگر وہ ضمناً (ہونا قابل اعتبار) ہے۔

[1] قوله لعدم المساواة لا خلاف في النفس فان نفس العبد دون نفس الحر لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه ومال من وجه وقيل ان الحر والعبد متساويان في النفس ومالكية الحر وصف زائد فيها فاستعماله في العبد لا ينقض المساواة في المعنى الاصلى الذى عليه بناء القصاص ۱۲۔ [2] قوله واقراره معطوف على قول المصنف امان بالحدود والقصاص اى بما يوجب اجراء الحدود والقصاص عليه ۱۲۔

وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع فی المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال فی القائمة الی المسروق منه ويقطع وهذا كله فی الماذون وفی المحجور اختلاف ای ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان



حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر لاحد فينبغى ان يصح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل[1] كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته زيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى قيمته للغرماء والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى[2] عليه. والحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا لا يعدمان[3] الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل۔

یہاں تک کہ مرض کا اثر ظاہر نہیں ہوگا (اس عبارت کا تعلق ہے "بقدر ما یتعلق بہ صیانۃ الحق" سے۔ یعنی مرض کا اثر صرف انہی میں ظاہر ہوگا جن میں دوسرے کا حق متعلق ہے اور ان میں اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا جن میں قرض خواہ اور وارث کا حق متعلق نہیں، جیسا کہ بعوض مہر مثل مریض کا نکاح کرنا۔ کیونکہ نکاح ضروریات انسانی میں داخل ہے اور دوسروں کا حق اصلی ضروریات سے زائد مال سے متعلق ہوتا ہے۔ تو مریض کا فی الحال ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے جیسے ہبہ اور محابات۔ محابات کہتے ہیں کم قیمت پر (غبن فاحش کے ساتھ) بیع کرنا۔ کیونکہ موت کا واقع ہونا ابھی تک مشکوک ہے اور ان تصرفات کو فی الحال صحیح ماننے میں (فسخ کا احتمال ہونے کی وجہ سے) کسی کا ضرر نہیں ہے۔ اس لئے سردست ان کو صحیح قرار دینا ہی مناسب ہے۔ پھر ان تصرفات کو منسوخ کر دیا جائے گا اگر اس کی ضرورت پیش آئی۔ یعنی نقض تصرف کی جب حاجت لاحق ہوگی۔ اور جو تصرف فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسے معلق قرار دیا جائے گا موت کے ساتھ۔ اور وہ مدبر کے حکم میں ہوگا۔ جیسے غلام آزاد کرنے کی صورت میں جب کہ قرض خواہ یا وارث کے حق میں زد پڑے۔ یعنی اگر مریض اپنے اس مال سے غلام آزاد کرے جو قرض میں ڈوبا ہوا ہے یا ایسا غلام آزاد کرے جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے تو اس کی موت واقع ہونے سے پہلے تک یہ آزاد کردہ غلام مدبر کے حکم میں ہوگا یعنی وہ غلام رہے گا ان تمام اعزازی احکام سے محروم رہتے (ہوئے) جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اور مریض کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ البتہ قرض خواہ اور ورثہ کا حق پورا کرنے کے لئے اپنی قیمت ادا کرنے کی سعی و کوشش کرنا اس کے ذمہ ضروری ہوگا۔ لیکن اگر مریض کا مال قیمت غلام کے علاوہ ادائے قرض کے لئے کافی ہے یا اس کی قیمت ثلث مال سے کم ہے تو آزاد کرنے کے ساتھ ہی عتق نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں غلام کی مالیت سے کسی کا حق متعلق نہیں ہے۔ بخلاف راہن کے غلام آزاد کرنے کا حکم اس سے مختلف ہے کہ اس کا تصرف فی الحال نافذ ہو جاتا ہے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے یعنی تم نے ابھی کہا کہ وارث یا قرض خواہ کے حق پر زد پڑے تو اعتاق فی الحال نافذ نہیں ہوگا۔ اس کے باوجود راہن اگر عبد مرہون کو آزاد کر دے تو تم اس اعتاق کو نافذ کہتے ہو حالانکہ اس غلام کے ساتھ مرتہن کا حق وابستہ ہے۔ تو ماتن اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ راہن کا آزاد کرنا اس بنا پر نافذ ہوتا ہے کیونکہ غلام پر مرتہن کا محض حق قبضہ ہے غلام کے رقبہ (یعنی مالیت) کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ رقبہ غلام پر راہن کا ہی حق باقی رہتا ہے اور ملک رقبہ کی بنا پر اعتاق صحیح ہونا موقوف ہے۔ (۹) اور حیض و (۱۰) نفاس ان دونوں کا عطف بھی ماقبل میں مذکور عوارض پر ہے مرض کے بعد ان کو ذکر کیا کیونکہ عذر ہونے کے اعتبار سے مرض کے ساتھ ان کو مناسبت پائی جاتی ہے۔ ان دونوں کی وجہ سے اہلیت زائل نہیں ہوتی ہے نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیت ادا۔ اس بات کا تقاضہ یہ تھا کہ ان کی وجہ سے صوم و صلوۃ ساقط نہ ہوں۔ لیکن طہارت شرط ہے نماز کے لئے اور شرط مفقود ہونے سے ادا کا فوت ہونا لازمی ہے۔ اس حد تک نص کے ساتھ قیاس کی موافقت پائی جاتی ہے۔

---

[1] قوله جعل كالمعلق اى فى حق السعاية وهو يجعل باعتبار الحال لانه يمكن نقضه فى القول بصحته فى الحال حفظا لصاحب الحق ۱۲ [2] قوله تبتنى عليه اى على ملك الرقبة دون ملك اليد الا ترى ان اعتاق الآبق صحيح مع زوال ملك اليد ۱۲ [3] قوله لا يعدمان الاهلية لانهما لا يخلان بالذمة والعقل والتمييز وقدرة البدن ۱۲

وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتادى بالحيض و
النفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لابد ان يفرق بين قضائهما وهو ان
شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام في مابين احد عشر شهرا لا
يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر
واحد في احد عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام في كل عشرين يوما ما يفضي الى الحرج غالبا
فلهذا اتضح والموت عطف على ما قبله وهو اخر الامور المعترضة السماوية وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت
الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة بالذكر لدفع الوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي
وذلك لانها عبادة لابد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه
المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذب به بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد
فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا
بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة
يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم على الغرماء والورثة۔

٭ اور یہاں شرط قیاس کے برخلاف بذریعہ نص حیض ونفاس سے پاک ہونے کو روزہ صحیح ہونے کی بھی شرط قرار دی گئی ہے کیونکہ روزہ جب حدث وجنابت کے ساتھ ادا ہو سکتا ہے تو نص نہ ہونے
سے قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ حیض ونفاس کے ساتھ بھی ادا ہو جائے صوم صحیح ہو جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حیض ونفاس کی حالت میں نماز اور روزہ کوئی بھی ادا نہیں کی جا سکتی ہے تو اب اس مقام
میں ان دونوں کی قضا کے حکم کا فرق بتلانا ضروری ہے۔ اور وہ یہ کہ (۱) روزہ ادا کرنے میں چونکہ طہارت کی شرط خلاف قیاس ثابت ہوئی ہے اس لئے حکم قضا میں یہ شرط متعدی نہیں ہوگی (۲)
علاوہ ازیں روزہ قضا کرنے کے حکم میں حرج اور دشواری لازم نہیں آتی ہے کیونکہ سال کے بقیہ گیارہ مہینوں کے اندر دس دن کا روزہ قضا کر لینے میں کیا تنگی پیش آ سکتی ہے۔ اور اگر نفاس پورے
کا پورا مہینہ گھیر لینا فرض کر لیا جائے جو کہ بالکل شاذ ونادر پیش آ سکتا ہے اور امر نادر پر شریعت کے حکم کا دار ومدار نہیں ہوتا ہے تو بھی یہ واقعہ ہے کہ بقیہ گیارہ مہینوں کے اندر ایک مہینہ کا روزہ قضا
کر لینے میں کوئی دشواری لازم نہیں آ سکتی ہے۔ ٭ بخلاف نماز کے کہ ہر مہینہ کے بقیہ بیس دنوں میں اور دس دنوں کی نماز قضا کرنے کا حکم دینا بسا اوقات حرج اور دشواری کا باعث ہو سکتا ہے اسی بنا پر
نماز کی قضا معاف ہے۔ ٭ (۱۱) اور موت یہ اس کا بھی عطف ہے ماقبل پر یہ عوارض سماویہ کی آخری قسم ہے۔ یہ ان احکام کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہے جن کا وہ دنیا میں مکلف تھا چنانچہ زکوۃ اور دوسری
عبادتیں اس کی طرف سے ادا کرنا باطل اور ناقابل اعتبار ہوگا۔ خاص کر زکوۃ کا ذکر اس شبہ کو دفع کرنے کے لئے کیا جو اس کے بارے میں کوئی کر سکتا تھا کہ یہ ایسی عبادت مالیہ ہے جس کا میت کے
بدنی عمل سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے شاید میت کی طرف سے اس کا ولی ادا کر سکتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اور باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زکوۃ بھی در اصل عبادت ہے جس کو اپنے
قصد اور اختیار کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے۔ زکوۃ کی غرض محض مال نہیں ہے بلکہ فعل ادا مقصود ہے۔ لہذا میت کی طرف سے ادائیگی باطل ہونے کے حکم میں زکوۃ بھی صوم وصلوۃ کے برابر ہوگی
٭ ہاں اس کے حق میں صرف گناہ باقی رہ جائے گا۔ اور کوئی ذمہ داری نہیں رہے گی۔ اب خدا کی مرضی چاہے تو اپنے فضل وکرم سے معاف کر دے اور چاہے اپنے عدل وحکمت کی رو سے عذاب
دے۔ یہ تو حق اللہ سے متعلق احکام کا حال تھا لیکن جو احکام حق العباد سے متعلق ہیں اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو دوسرے کا حق ہوگا میت پر یا میت کا حق ہوگا دوسرے پر۔ مصنف نے
پہلی صورت کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول میں۔ (۱) اور جو حکم مشروع ہوا ہو میت پر دوسرے کی حاجت سے اگر وہ حکم ایسے حق کے بارے میں ہو جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو جب تک عین موجود
ہوگا حق بھی باقی رہے گا۔ مثلاً مال مرہون کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے، اور کرایہ کا مکان وغیرہ کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہے، اور مبیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق
ہے، اور مال امانت کہ اس کے ساتھ امانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے چنانچہ یہ اشیاء اگر بعینہ موجود رہیں تو ترکہ میں داخل ہو کر دوسرے قرض خواہوں اور وارثوں پر تقسیم ہونے سے پہلے صاحب
حق ان چیزوں کو لے لیں گے۔

لہ قوله حتى بطلت اي سقطت الزكوة عنه. نيت ولا يجب ادائها من تركته كسائر القرب اي العبادات كالصلوة والحج والصوم ١٢ مله [illegible] قوله فهي اي الزكوة تساوي الصلوة والصوم في البطلان و
قال بحر العلوم [illegible] تؤدى فالعبادات المالية كالزكوة وفدية الصوم والصلوة تؤدى من ثلث ماله ١٢

وان کان دینا لم یبق بمجرد الذمة حتی یضم الیها ای الی الذمة مال او ما یؤکد به الذمم وهو ذمة الکفیل یعنی ما لم یترک مالا او کفیلا من حضوره لا یبقی دینه فی الدنیا فلا یطالب من اولاده وانما یأخذه فی الاخرة ولهذا ای لاجل انه لم یبق فی ذمته دین قال ابو حنیفة رح ان الکفالة بالدین عن المیت المفلس لا تصح اذ لم یبق له کفیل من حالة الحیوة لان الکفالة هی ضم الذمة الی الذمة فاذا لم تبق للمیت ذمة معتبرة فکیف تضم ذمة الکفیل الیه بخلاف ما اذا کان له مال او کفیل من حالة الحیوة فان ذمته کاملة فتصح الکفالة منه حینئذ وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دینه انسان بدون الکفالة فانه صحیح وقالا تصح الکفالة عن المیت المفلس لان الموت لم یشرع مبرئا للدین ولو بری لما حل الاخذ من المتبرع ولما یطالب به فی الاخرة بخلاف العبد المحجور الذی یقر بالدین ثم تکفل عنه رجل فانه یصح وان لم یکن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته فی حقه کاملة لحیاته وعقله والمطالبة ثابتة ایضا فی الجملة اذ یتصور ان یصدقه مولاه او یعتقه فیطالب[1] فی الحال فلما صحت مطالبته صحت الکفالة عنه ولکن یؤخذ الکفیل به فی الحال وان کان الاصیل وهو العبد المحجور غیر مطالب به فی الحال لوجود المانع فی حقه وزواله فی حق الکفیل واشار الی الثانی بقوله وان کان حقا ای مشروعا حقا للمیت بقی له ما تنقضی به الحاجة ولذلک قدم تجهیزه لان حاجته الی التجهیز اقوی من جمیع الحوائج ثم دیونه لان الحاجة الیها امس لابراء ذمته بخلاف الوصیة فانها تبرع ثم وصایاه من ثلثه لان الحاجة الیها اقوی من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب المیراث بطریق الخلافة عنه نظرا له لان روحه یتشفی ببقائهم ولعلهم یوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له ـ

---

(۱) اور اگر دین ہو تو فی الذمہ کا حکم یہ ہے کہ وہ محض ذمہ میت کے لحاظ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ اس کی طرف یعنی اس ذمہ کی طرف مال یا ایسی چیز کا انضمام نہ کیا جائے جس سے ذمہ موکد اور مضبوط ہو جاتا ہے اور اس سے مراد کسی کفیل کا ذمہ ہے یعنی میت اگر اپنی حیات میں مال یا کسی ضامن کو چھوڑ کر نہ جائے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی دین اور قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحب دین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، البتہ آخرت میں جا کر اپنا دین وصول کر سکتا ہے (۲) اور اسی بنا پر یعنی چونکہ میت کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہتا ہے (۳) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مفلس میت کی طرف سے اس کے دین کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے جبکہ زندگی میں اس کا کوئی کفیل نہ رہا ہو، کیونکہ کفالت کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا جبکہ میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں رہا تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کس طرح ملایا جا سکتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت حیات میں اس کا مال یا کوئی کفیل موجود ہو تو اس وقت ذمہ کامل ہے اس لئے اس کی طرف سے کفیل بننا بھی صحیح ہوگا۔ البتہ یہ الگ بات ہے کہ کوئی شخص بغیر کفالت کے بطور تبرع و احسان اگر میت کا دین ادا کر دے تو یہ ادا کرنا صحیح ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مفلس میت کی طرف سے بھی کفالت درست ہے کیونکہ شریعت کی رو سے موت دین سے بری کرنے والی نہیں ہے۔ ورنہ صاحب دین کے لئے تبرع کرنے والے سے اپنا دین کا وصول کرنا حلال نہ ہوتا اور نہ آخرت میں اس سے دین کا مطالبہ ہو سکتا۔ بخلاف عبد محجور کے جو دین کا اقرار کرتا ہو پھر اس کی طرف سے کوئی شخص ضامن ہو جائے کہ یہ کفالت صحیح ہے۔ اگرچہ غلام سے اس کے آزاد ہونے سے پہلے مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غلام کا ذمہ بذات خود کامل ہے حیات اور عقل پائی جانے کی وجہ سے اور مطالبہ کی اہلیت بھی فی الجملہ موجود ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مولی اس کے اقرار کی تصدیق کرے یا مولی اس کو آزاد کر دے تو اسی وقت اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ جب اس سے مطالبہ درست ہے تو اس کی طرف سے کفیل بننا بھی لا محالہ درست ہوگا لیکن فرق یہ ہے کہ کفیل سے دین کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے اگرچہ اصیل یعنی عبد محجور سے فی الحال مطالبہ کا حق نہیں تھا کیونکہ غلام سے فوری مطالبہ کرنے میں مانع موجود تھا اور کفیل سے فوری مطالبہ کا کوئی مانع نہیں ہے اور حق العباد کی دوسری صورت کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے (۴) اور اگر خود اس کا حق ہو یعنی وہ حکم مشروع خود میت کا حق ہو تو باقی رہے گا اس کے لئے اتنی مقدار جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے۔ اور اسی وجہ سے (۵) تمام امور پر مقدم رکھا گیا میت کا کفن دفن، کیونکہ کفن دفن کی طرف میت کا احتیاج دوسرے تمام حوائج سے بڑھ کر ہے۔ پھر اس کے دیون کی ادائیگی، کیونکہ اپنے ذمہ کی برأت کے لئے ادائے دین کی حاجت وصیت سے بھی بڑھ کر ہے اس لئے کہ وصیت تو اپنی طرف سے محض ایک احسان ہے پھر وصیت کا پورا کرنا تہائی مال سے، کیونکہ وارثین کے حق کے مقابلہ میں تنفیذ وصیت کی طرف میت کا احتیاج زیادہ قوی ہے اور ان کا حق تو صرف دو ثلث ہی میں ہے پھر میراث جاری ہوگی میت سے نیابت کے طور پر میت ہی کی مصلحت کے پیش نظر، کیونکہ میت کی روح کو سکون ملتا ہے وارثین کی خوشحالی سے۔ اور ممکن ہے معاشی حالت بہتر ہونے کے سبب میت کے حق میں دعائے خیر اور صدقہ وغیرہ کرنے کی ان کو توفیق ہو جائے۔

---

[1] قوله فیطالب فی الحال ای بلا تقدیر تصدیق المولی ولا یطالب بعد العتق علی تقدیر العتق فلما صحت مطالبته ای فی الحال او فی ثانی الحال صحت الکفالة عنه لتحقق ضم الذمة فی المطالبة ۱۲ ـ

فيصرف الى من يتصل به نسبًا اى قرابة او سببًا اى زوجية او دينًا بلا نسب او سبب يعنى يوضع فى بيت المال تقضى به حوائج المسلمين ولهذا اى ولان الموت لاينافى الحاجة بقيت الكتابة بعد الموت ويعنى بموت المكاتب عن وفاء اذا مات المولى وبقى المكاتب حيا يؤدى الكتابة الى ورثته لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة وبقى المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون مابقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون و المشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى أخر جزء من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى للاولاد ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت و لهذا لاتكون العدة عليه بعدها وقال الشافعىؒ يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله عليه السلام لعائشةؓ لومت لغسلتك و الجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك ومالا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تنقضى به الحاجة يعنى يبقى للميت ماتنقضى به الحاجة ومالا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام ورقم مبتدأ وخبرًا انما اورده بتقريب ماتنقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته۔

"چنانچہ ترکۂ میت تقسیم کیا جائے گا ان لوگوں پر جو اس کے نزدیک ترین ہوں باعتبار نسب کے یعنی قرابت نسب کے لحاظ سے" یا تو باعتبار سبب کے "یعنی تعلق زوجیت سے" یا نسب اور سبب کے بغیر محض دین کے اعتبار سے "یعنی وارث دین نہ ہونے کی صورت میں میت کا ترکہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا تاکہ عام مسلمانوں کی ضروریات میں صرف ہو" اور اسی وجہ سے "یعنی چونکہ موت حاجت انسانی باقی رہنے کی منافی نہیں" باقی رہے گا عقد کتابت مولیٰ کے مرجانے کے بعد بھی اسی طرح مکاتب کے مرنے کے بعد بشرطیکہ وہ بدل کتابت چھوڑ کر جائے "یعنی اگر مولیٰ مرجائے اور مکاتب زندہ رہے تو وہ مولیٰ کے ورثاء کو بدل کتابت ادا کرکے آزاد ہوسکتا ہے کیونکہ موت کے بعد بھی (تقاضے دیون وغیرہ کے لئے) ولاء اور بدل کتابت کی طرف مولیٰ کا احتیاج باقی ہے۔ اسی طرح جب مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مرجائے جس سے بدل کتابت ادا کی جاسکتی ہے اور مولیٰ زندہ رہے تو مکاتب کے ورثاء اس کی طرف سے بدل کتابت مولیٰ کو ادا کرسکتے ہیں کیونکہ مکاتب کو موت کے بعد بھی حریت حاصل کرنے کی طرف احتیاج ہے تاکہ بدل کتابت سے بچا ہوا ترکہ اس کے ورثاء کو بطور میراث مل سکے اور زمانۂ مکاتبت میں جو اولاد پیدا ہوئی یا جنہیں خرید کیا وہ سب آزاد ہوجائیں، بہرحال بدل کتابت ادا کردینے سے اس کو اپنی حیات کے بالکل آخری لمحہ میں آزاد قرار دیا جائے گا۔ "عن وفاء" (یعنی بدل کتابت چھوڑ کر جانے) کی قید اس لئے لگائی کہ اگر اتنا مال ترکہ نہ چھوڑ جائے تو اس کی اولاد کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ خود مال کسب کرکے اس کی طرف سے مولیٰ کے پاس بدل کتابت ادا کریں۔" اور ہم کہتے ہیں "اس کا عطف ہے ان کے قول سابق "بقیت" پر "یعنی موت منافی حاجت نہیں اس لئے ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ غسل دلا سکتی ہے بیوی اپنے شوہر کو عدت کے اندر کیونکہ زمانہ عدت میں شوہر کی ملک نکاح باقی رہتی ہے" اور مالک (یعنی شوہر) ہی محتاج ہے غسل کی طرف، بخلاف اس صورت کے جبکہ بیوی کی موت واقع ہو کہ شوہر اس کو غسل نہیں دلا سکتا ہے۔ کیونکہ بیوی تو مملوکہ تھی اور موت کے سبب سے اس کی مملوک رہنے کی اہلیت باطل ہوچکی ہے (عدم محل ملک) اسی بناء پر بیوی کی موت سے شوہر پر کوئی عدت نہیں ہے لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شوہر بھی بیوی کو غسل دلا سکتا ہے جس طرح بیوی شوہر کو دلا سکتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو خطاب کرکے ارشاد فرمایا تھا لَوْمُتِّ لَغَسَّلْتُكِ (اگر تمہاری موت واقع ہوجائے تو میں تم کو غسل دلاؤں گا) ہماری طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں لغسلتک کے معنی یہ ہیں کہ میں تیار کرکے غسل کے سامان وغیرہ کا انتظام کرادوں گا (براہ راست غسل دلانا مراد نہیں ہے)" اور جو حکم میت کی حاجت سے متعلق نہ ہو جیسے قصاص "یہ کلمہ "ما تنقضی به الحاجة" پر معطوف ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ تو مطلب عبارت یوں ہوجائے گا "یبقی للمیت ماتنقضی به الحاجة ومالا یصلح للحاجة کالقصاص" یعنی باقی رہے گا میت کا حق ان امور میں جن میں اس کی حاجت پوری ہو اور اس میں بھی جو اس کی حاجت پوری کرنے کے لائق نہیں جیسے قصاص، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس جملہ سے جو کہ مبتدا اور خبر پر مشتمل ہے نیا کلام شروع ہو رہا ہے اس کا منشا بھی یہ ہے کہ ماتنقضی بہ الحاجۃ کی مناسبت سے اس کی ضد یعنی جس سے حاجت پوری نہ ہو اس کا حکم بھی بتا دیا جائے۔ بہرحال قصاص میت کی حاجت روائی کے لئے نہیں ہے۔

علہ یہ عطف تکلف سے خالی نہیں، سیاق کلام کا تقاضا یہ ہے کہ اس جگہ حق العباد کی پہلی صورت میں ذکر "لحاجة غيره" پر معطوف مانا جائے اس تقدیر پر "مالا يصلح لحاجته" احکام حق العباد کی تیسری قسم ہوجائے گی۔ یعنی (۱) ماشرع علیہ لحاجة غیرہ (۲) ماشرع له لحاجته وہو ما ذکرہ المصنف بقوله ویبقی ما کان حقا له (۳) ماشرع مالا یصلح لحاجته۔ اس توجیہ سے کلام کا نسق اور مرتب ہوجائے گا۔ ۱۲ عبید الحق عفی عنہ

لانہ شرع عقوبۃ لدرک الثار وہو تشفی الصدور للاولیاء بدفع شر القاتل ووقعت الجنایۃ علی اولیائہ من وجہ لانتفاعہم بحیاتہ فاوجبنا القصاص للورثۃ ابتداء الا انہ یثبت للمیت اولاً ثم ینتقل الیہم کالحقوق والسبب انعقد للمیت لان المتلف حیاتہ فکانت الجنایۃ واقعۃ فی حقہم من وجہ فیصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابوحنیفۃؒ ان القصاص غیر موروث ای لایثبت علی وجہ تجری فیہ سہام الورثۃ بل یثبت ابتداء للورثۃ لما قلنا ان الغرض درک ثارہم ولکن لما کان معنی واحداً لایحتمل التجزی ثبت لکل واحد علی سبیل الکمال کولایۃ الانکاح للاخوۃ ولہذا لو استوفی الاخ الکبیر قبل کبر الصغیر یجوز لہ بخلاف ما اذا کان احد الکبیرین غائباً فانہ لایجوز للحاضر ان یستوفی لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توہم عفو الصغیر بعد البلوغ نادر فلا یعتبر وعندہما یثبت القصاص للورثۃ بطریق الارث لابطریق الابتداء وثمرۃ الخلاف تظہر فیما اذا کان بعض الورثۃ غائباً واقام الحاضر البینۃ علیہ فعندہ یحتاج الغائب الی اعادۃ البینۃ عند حضورہ لان الکل مستقل فی ہذا الباب ولایقضی بالقصاص لاحد حتی یجتمعا وعندہما لما کان موروثاً لایحتاج الی اعادۃ البینۃ عند حضور الغائب لان احد الورثۃ ینتصب خصماً عن المیت فلا تجب اعادتہا واذا انقلب ای القصاص مالاً بالصلح او بعفو البعض صار موروثاً فیکون حکمہ حکم الاموال حتی تقضی دیونہ منہ وتنفذ وصایاہ وینتصب احد الورثۃ خصماً عن المیت فلا یحتاج الی اعادۃ البینۃ لان الدیۃ خلف عن القصاص والخلف قد یفارق الاصل فی الاحکام کالتیمم فارق الوضوء فی اشتراط النیۃ۔

کیونکہ خون کے انتقام لینے کی طرف سے بطور سزا یہ قصاص مشروع ہوا ہے اور انتقام کے ذریعہ مقتول کے اولیاء ہی کا دل ٹھنڈا ہوتا ہے کہ قاتل کا شر ان سے دور ہو گیا۔ اور ایک لحاظ سے قتل کی جنایت اولیاء ہی کے حق میں پائی گئی کیونکہ وہ لوگ مقتول کی حیات سے نفع اٹھانے والے تھے اس لئے ہم نے وارثین ہی کے لئے ابتداءً حق قصاص ثابت کیا ہے۔ اس طرح نہیں کیا کہ اولاً میت کو حق قصاص ملے پھر دوسرے حقوق کی طرح اس سے منتقل ہو کر وارثین تک پہنچے۔ البتہ سبب قصاص پایا گیا میت کے حق میں، کیونکہ قاتل نے اسی کی حیات تلف کی ہے تو اس لحاظ سے مقتول کے حق میں جنایت پائی گئی۔ لہٰذا صحیح ہے قصاص معاف کر دینا زخمی کا موت واقع ہونے سے پہلے۔ اس اعتبار سے کہ اسی کا ہلاک ہونا ہی تو سبب قصاص ہے۔ اور درست ہے معاف کرنا وارثین کا زخم خوردہ (مورث) کی موت سے پہلے کیونکہ واجب ہونے والا قصاص تو وارث ہی کا حق ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ قصاص میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے یعنی قصاص اس طرح ثابت نہیں ہوتا ہے کہ وارثین کے حقوق کے مطابق حصہ جاری ہو۔ بلکہ یہ ابتداءً ہی وارثین کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ قصاص خون کا انتقام لینے کی غرض سے مشروع ہوا ہے لیکن چونکہ قصاص ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی اور تقسیم ممکن نہیں اس لئے ہر ایک وارث کو علی وجہ الکمال قصاص کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ بہن کے نکاح کی ولایت ہر ایک بھائی کو کامل طور پر حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ چھوٹا بھائی بالغ ہونے سے پہلے اگر بڑا بھائی قصاص لے لینا چاہے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ بڑے دو بھائیوں میں سے ایک غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق نہیں پہنچتا ہے۔ کیونکہ غیر حاضر بھائی کی طرف سے قصاص معاف کر دیے جانے کا احتمال ہے باقی نابالغ بھائی کا بالغ ہونے کے بعد قصاص معاف کر دینے کا احتمال بالکل نادر ہے۔ اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک وارثین کو قصاص کا حق ابتداءً نہیں ملتا ہے بلکہ وراثت کے طور پر ان کے لئے حق قصاص ثابت ہوتا ہے۔ ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوگا اس صورت میں جبکہ بعض وارث غائب ہو اور حاضر وارث دعویٰ قصاص پر بینہ پیش کرے۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک غائب جب واپس آجائے تو اس کے لئے دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری ہے کیونکہ ہر وارث استحقاق قصاص میں مستقل ہے اس لئے جب تک سب اکٹھے نہ ہو جائیں اس وقت تک کسی ایک کے حق میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جا سکتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ قصاص میت کی جانب سے بطور وراثت حاصل ہوتا ہے اس لئے غائب کی واپسی پر دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وارثین میں سے کوئی بھی میت کی طرف سے مدعی بن کر قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے میت کی جانب سے ایک دفعہ ثابت کر چکنے کے بعد دوبارہ بینہ پیش کرنا واجب نہیں ہوگا۔ اور جب منتقل ہو جائے یعنی قصاص مال سے صلح کے نتیجہ میں یا بعض وارث کے معاف کر دینے کی وجہ سے۔ تو یہ موروث بن جاتا ہے یعنی اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو دوسرے اموال ارث کا ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اس میں سے میت کا قرض ادا کیا جائے گا وصیتیں نافذ ہوں گی اور وارثین میں سے کوئی ایک میت کی جانب سے مدعی بن کر ثبوت پیش کرنے کے بعد پھر بینہ پیش کرنے کی حاجت نہیں ہوگی کیونکہ دیت قصاص کا خلیفہ اور قائم مقام ہے۔ اور خلیفہ بعض احکام میں کبھی اصل سے جدا ہوتا ہے جیسے تیمم وضو کا خلیفہ ہے کہ نیت کی شرط میں وضو سے مختلف ہے۔

لہ قولہ وعفو الوارث۔ [illegible] عفو الوارث قبل موت المورث المجروح استحساناً والقیاس ان لا یصح [illegible] ثبت بعد موت المورث [illegible] الخ ثبوت [illegible] القصاص یثبت م

ووجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه عليه السلام امر بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم ولهذا اي للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب او عقاب بواسطة الطاعات و المعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي واذا فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهذا انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصليا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل صاحب[1] الهوى في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي باطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام۔

"اور زوجین کے لئے بھی حق قصاص ثابت ہے جیسے دیت میں ان کا حق ہے" (یعنی بیوی شوہر کا قصاص لے سکتی ہے اور شوہر بیوی کا قصاص لے سکتا ہے) لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک ان کو قصاص کا حق براہ راست حاصل ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک وراثۃً ملے گا۔ جیسے دیت کا استحقاق سب کے نزدیک بطریق وراثت ثابت ہوتا ہے۔ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی ایک دوسرے کی دیت کے وارث نہیں ہوں گے کیونکہ دیت ثابت ہوتی ہے موت کے بعد اور ازدواجی رشتہ موت کے ساتھ ساتھ منقطع ہو جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر اشیم کی دیت کا وارث قرار دیا ہے۔ "اور وہ" یعنی میت "زندہ آدمیوں کی طرح ہے احکام آخرت میں" کیونکہ قبر میت کے حق میں بچوں کے گہوارہ کے مانند ہے چنانچہ حقوق اور مظالم جو میت کا دوسروں پر یا دوسروں کا میت پر واجب ہوں اور طاعت ومعصیت کے سبب سے جس ثواب وعقاب کا وہ مستحق ہوگا وہ سب کچھ میت قبر میں پائے گا اور زندہ آدمی کی طرح ان کا احساس کرے گا۔

اہلیت کے عوارض سماوی کی تفصیلات سے فارغ ہو کر اب ہم کسبی عوارض کا بیان شروع کرنے والے ہیں۔ تو ماتن کا قول "اور مکتسب" کا عطف ہے سابق قول "سماوی" پر مکتسب سے مراد وہ عوارض ہیں جن کے حاصل ہونے میں بندہ کے کسب واختیار کا دخل ہو" اس کی بھی انواع متعدد ہیں (۱) جہل" جو کہ علم کی ضد ہے۔ انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود جہالت کو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف ماہیت انسان سے خارج ہے۔ یا چونکہ انسان کسب علم کے ذریعہ جہل دور کرنے پر قادر ہے۔ اس لئے اس کا کسب علم ترک کرنا کسب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا" اس جہل کی بھی چند قسمیں ہیں:۔ (الف) وہ جہل اور نادانی جو سراسر باطل ہے کہ آخرت میں عذر قرار دئے جانے کے بالکل قابل نہیں (اس کے بھی مختلف درجے ہیں) جیسے کافر کی جہالت" اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ذمی بن جانے (قبول کر لینے) کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب دنیوی روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے" اور صاحب ہویٰ (عقل پرستوں) کی جہالت اللہ تعالیٰ کی صفات اور آخرت کے بارے میں" جیسے معتزلہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذاب قبر، رؤیت باری تعالیٰ اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں" اور باغی کی جہالت" جو کہ (اپنا مجوزہ) فاسد اور جعلی دلائل سے تمسک کرتے ہوئے امام حق کی اطاعت سے خروج کرتا ہے (چنانچہ اس کا عذر قابل قبول نہیں) یہاں تک کہ اگر وہ امام کے مطیع اور وفادار رعایا میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دے تو اس کا ضامن ہوگا" جبکہ اس کے ساتھ لاؤ لشکر نہ ہو۔ کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہوگا۔ اور اگر اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زمانۂ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائے گا جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔

---

[1] قوله صاحب الهوى اے صاحب البدعة وهو الذي اتبع الهوى وترك الادلة القاطعة الجلية وهو دون جهل الكافر لانه بل يقبل ... وهو قبول الحق بالدليل والميل على الهوى والهوى بالفتح مقصور رغبت وخواست كذا في منتهى الارب ۱۲

وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعيؒ في حل متروك التسمية عامداً قياساً على متروك التسمية ناسياً فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى بيع امهات الاولاد جهل من داؤد الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث[1] جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عليه السلام لامرأة ولدت من سيدها هي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعيؒ في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاويةؓ وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترء عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة وانه يصلح عذراً وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر عمداً بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام ان لم يستفت فقيهاً ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيهاً يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمداً لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد حينئذ۔

اور اس مجتہد کی جہالت جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے۔ جیسے امام شافعیؒ کا جہل عمداً بسم اللہ چھوڑے ہوئے ذبیحہ کو حلال کہنا، بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینے پر قیاس کرکے۔ تو یہ قیاس فرمان الٰہی "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" کے صریح مخالف ہے۔ یا تو سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امہات اولاد کی بیع درست ہونے کا فتویٰ دینا۔ اور اس قسم کے دوسرے مسائل ہیں۔ تو ام ولد کی بیع درست ہونے کا فتویٰ دینے کی جہالت داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین سے صادر ہوئی کہ انھوں نے اس کی بیع جائز رکھی حضرت جابرؓ کی حدیث کی بنا پر کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں امہات اولاد کی بیع کرتے تھے۔ حالانکہ یہ روایت حدیث مشہور کی مخالف ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے جو آپ نے ایک باندی کے بارے میں فرمایا تھا جس نے اپنے مولا کے نطفہ سے بچہ جنا تھا "ھی معتقۃ عن دبر منہ" (یعنی مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ آزاد ہے)۔ اور اس قسم کے دوسرے مسائل میں جہالت کی مثال امام شافعیؒ کا یہ فتویٰ کہ مدعی کی طرف سے ایک شاہد اور یمین پر فیصلہ جائز ہے کیونکہ یہ حدیث مشہور کے خلاف ہے یعنی اس ارشاد نبوی کے کہ شہادت پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ہے اور (بینہ نہ دینے پر) قسم صرف مدعا علیہ پر ہے۔ اس حدیث کے برخلاف حضرت معاویہؓ نے سب سے پہلے مدعی کی قسم پر فیصلے کئے ہیں۔ واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علمائے سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اسی کو نقل کر دیا ہے۔ ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے اساطین امت کے اجتہاد کو جہل یا جہالت بتائیں۔ علاوہ ازیں ان کے ہاں صحیح تاویلات کی گنجائش بھی موجود ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ (ب) وہ جہل جو (قرآن وحدیث مشہور کے غیر مخالف) اجتہادی مسائل سے یا محل اشتباہ سے متعلق ہو ان مواقع کا جہل عذر قرار دئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے۔ جس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے سینگی لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کر لے، سینگی لگانے کے بعد جان بوجھ کر یہ گمان کرکے کہ اس نے اس کا روزہ توڑ دیا ہے۔ یعنی اس خیال سے کہ حجامت لگانے کی وجہ سے اس کا روزہ پہلے ہی ٹوٹ چکا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی جس میں بعض مجتہد کا اجتہاد صحیح (کتاب وسنت مشہورہ کے غیر مخالف) ہے۔ یہی وجہ ہے چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت لگانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "افطر الحاجم والمحجوم" (پچھنے دینے والا اور پچھنے لگوانے والا دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا) لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ نے (ماتن کی تعمیم کے برخلاف) کہا ہے کہ حجامت لگوانے والے نے افطار کرنے سے پہلے اگر کسی فقیہ سے حکم دریافت نہیں کیا اور نہ اس کو مذکورہ حدیث معلوم ہے یا معلوم تو ہے مگر اس کی صحیح تاویل بھی وہ جانتا ہے ایسی حالت میں اگر اس نے عمداً افطار کر لیا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کا گمان بے جا یعنی ناقابل اعتبار تصور ہوگا۔ البتہ جب وہ کسی معتمد علیہ فقیہ سے مسئلہ دریافت کرے اور وہ روزہ فاسد ہو جانے کا فتویٰ دے پھر اس فتوے کے بعد وہ عمداً افطار کرے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان پر کہ یہ باندی اس کے حق میں بھی حلال ہے۔ تو اس پر حد لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام میں یہ گمان کیا ہے اس لئے کہ باپ اور بیٹوں میں باہمی ملکیتیں متصل ہوتی ہیں تو اس شبہ کی گنجائش ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے ہر قسم نفع اٹھا سکتا ہے۔ لیکن بیٹا اگر یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی اس کے لئے حلال نہیں تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی۔

[1] قولہ لحدیث جابرؓ کنا نبیع الخ رواہ ابو داؤد عن جابرؓ قال بعنا امہات الاولاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ فلما کان عمرؓ نہانا فانتہینا ۱۲ ح

بخلاف جارية ولده فانها تحل[1] بكل حال سواء قلنا انها تحل له اولا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان[2] الاملاك متباينة عادةً والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤها لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ ربما يمكنه السوال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون عذراً في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار لان[3] المولى يستبد بالاعتاق ولعله لم يخبرها به ولانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فمن جهل بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعتبر هذا الجهل۔

البتہ بیٹے کی باندی کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ اگر باپ اس سے زنا کر ڈالے تو بعض حیثیت (یہ باندی باپ کے حق میں) بہر صورت حلال ہے، خواہ اس نے اپنے لئے حلال ہونے کا گمان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اسی طرح بھائی کی باندی کا حکم بھی اس سے مختلف ہے کہ وہ دوسرے بھائی کے حق میں کسی حال میں بھی حلال نہیں، اس لئے اس کے ساتھ زنا واقع ہونے سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ کیونکہ بھائیوں کی املاک عادۃً علیحدہ علیحدہ ہوا کرتی ہیں (اس لئے یہاں حد سے مانع کوئی موجب شبہ ہونے کے قابل نہیں)۔ (ج) وہ جہل جو دار الحرب میں کسی مسلمان سے پایا جائے جس نے اب تک دار الاسلام کی ہجرت نہیں کی یعنی عبادات اور احکام شرعیہ سے متعلق، تو بلا شبہ اس کا جہل عذر ہے، حتیٰ کہ اسلامی احکام معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کچھ عرصہ تک اس نے نماز نہیں پڑھی اور روزہ نہیں رکھا تو ان کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی کیونکہ دار الحرب احکام اسلام کی شہرت و اشاعت کا مقام نہیں ہے۔ بخلاف ذمی کے کہ اگر وہ دار الاسلام میں رہ کر اسلام قبول کرے تو احکام شریعہ سے جاہل رہنے میں وہ معذور نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لئے بآسانی احکام اسلام دریافت کرنا ممکن ہے۔ اس لئے اسلام قبول کرنے کے وقت سے فوت شدہ صلوٰۃ و صوم کی قضا اس پر واجب ہے۔ اور ملحق ہے اس کے ساتھ یعنی دار الحرب میں رہ کر اسلام لانے والے کے جہل کے ساتھ عذر ہونے میں ذیل کی صورتیں بھی ملحق ہیں: شفیع کی جہالت بیع کے بارے میں، کہ جب تک اس کو بیع کی اطلاع نہ ہو اس وقت تک طلب شفعہ سے خاموش رہنے کو عذر قرار دیا جائے گا۔ اور معلوم ہو جانے کے بعد مطالبہ سے خاموشی عذر نہیں ہوگی بلکہ اس سے شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اور باندی کی جہالت آزاد ہونے یا خیار عتق سے، کہ اس کی خاموشی کو بھی عذر قرار دیا جائے گا یعنی شادی شدہ باندی جب آزاد ہوتی ہے تو اس کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ چاہے اسی شوہر کے نکاح میں رہے یا اس سے جدا ہو جائے۔ تو اگر اس باندی کو آزاد ہونے کی خبر یا شریعت کا عطا کردہ خیار معلوم نہ ہو تو اس ناواقفیت کو عذر مانا جائے گا۔ پھر جس وقت اس کو آزاد ہونے کا یا مسئلہ خیار کا علم ہوگا اسی وقت اس کو خیار حاصل ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ ہی آزاد کرنے کا تنہا مالک ہے، اس لئے باندی کو خبر نہ کرنے کا امکان موجود ہے۔ اور نیز وہ ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی فرصت اس کو نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے۔ اور باکرہ (بالغہ) کی ناواقفیت ولی کے نکاح دینے کے بارے میں، کہ اس کی خاموشی بھی عذر شمار ہوگی۔ یعنی باپ یا دادا کے علاوہ دوسرے ولی اگر نابالغ لڑکا یا لڑکی کا نکاح کر دیں تو یہ نکاح درست ہے البتہ بالغ ہونے کے بعد ان دونوں کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا۔ اب اگر وہ بالغ ہونے کے وقت نکاح کی خبر سے ناواقف ہوں تو خبر معلوم ہونے تک یہ جہالت ان کے حق میں عذر شمار ہوگی۔ ہاں اگر نکاح کی خبر معلوم ہو لیکن یہ نہ جانتے ہوں کہ شریعت نے ان کو اختیار فسخ دیا ہے تو اس لاعلمی کو عذر نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو دار الاسلام میں بستے ہیں۔ اور احکام شرعیہ سیکھنے سے کوئی بات مانع نہیں۔ لہٰذا اس جہل کا عذر مسموع نہیں ہوگا۔

[1] قوله فانها تحل بكل حال لانه عليه السلام قال انت ومالك لابيك فان هذا الحديث يفيد اختصاص الاب بمال الابن لكن حل الوطي ليس من لوازم الملك ضرورة تحقق عدمه قبل الولي فيبقى شبهة ولذا يثبت نسب الولد منه وحينئذ لا حد على الاب [illegible] الدليل الشرعي المذكور للشبهة بالفرق بين هذا المحل [illegible] [2] قوله لان الاملاك متباينة فلا يكون هذا محل الاشتباه حتى يصير الجهل عذرا [3] قوله لان المولى يستبد بالاعتاق يعني كان جهلها عذرا لان المولى مستبد اي متفرد بالاعتاق [illegible] شرح الامي المنتخب ١٢

وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اى بالوكالة والاذن وضده اى بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فى الصورة الاولى لانهما لم يعلما بهما وينفذ تصرفهما عليهما فى الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اى حصل من شرب شئ مباح كشرب الدواء المسكر ومثل البنج والافيون على رأى المتقدمين دون المتأخرين وشرب المكره والمضطر اى شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر العطش اياه فهو كالاغماء يعنى يجعل مانعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اى حصل من شرب شئ محرم كالخمر والسكر وغيره فلا ينافى الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا فى حال السكر فهو المطلوب لانه لا ينافى الخطاب وان كان فى حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال مناف له فلا يجوز[1] ويلزمه احكام الشرع وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهى عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له فى ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح[2] والسكر دليل الرجوع۔

اور وکیل اور ماذون کی جہالت (لاعلمی) اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہونے یا اس سے روک دئے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا چنانچہ پہلی صورت میں وکیل کا تصرف موکل پر اور غلام کا تصرف مولیٰ پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ موکل یا مولیٰ کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا اس لئے اس کا اعتبار بھی نہیں ہوگا۔ اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ سلب اختیار کی اطلاع ان کو نہیں تھی اس لئے ان کا یہ کام بلا اجازت نہیں ہوگا۔ (۲) اور سکر یعنی نشہ۔ اس کا عطف جہل پر ہے یہ نشہ اگر مباح سے ہو یعنی مباح چیز سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا کا پینا مثلاً بھنگ اور افیون کا پینا علمائے متقدمین کی رائے پر مباح ہے لیکن متاخرین کے نزدیک جائز نہیں۔ اور مکرہ اور مضطر کا شراب پینا۔ مکرہ سے مراد یہ ہے کہ قتل کر دینے یا بدن کے کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دھمکی دے کر شراب پینے پر مجبور کیا جائے۔ اور مضطر جو پیاس سے بے قرار ہو کر پینے پر مجبور ہو۔ تو اس کا حکم بیہوشی کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح بیہوشی مانع تصرفات ہے اسی طرح نشہ بذریعہ مباح کو بھی مانع قرار دیا جائے گا چنانچہ ایسے مخمور کی طلاق، عتاق وغیرہ تصرفات صحیح اور معتبر نہیں ہوں گے۔ اور اگر حرام سے ہو یعنی حرام چیز پینے سے اگر نشہ حاصل ہو جیسے انگور کی شراب اور دوسری مسکرات محرمہ۔ تو یہ اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے جس پر علماء کا اجماع ہے کیونکہ قول باری تعالیٰ۔ لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ ۔ کا خطاب اگر حالت نشہ میں مانا جائے تب تو اہلیت خطاب کے منافی نہ ہونے کا مدعا بالکل بے غبار ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر نشہ نہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تو (بھی اہلیت خطاب پر دلالت پائی جاتی ہے ورنہ) خطاب کا فاسد ہونا لازم آئے گا کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ جب تم پر نشہ طاری ہو اس وقت نماز کے نزدیک نہ جاؤ۔ اور اگر بوقت نشہ اہلیت خطاب نہ ہو تو یہ حکم اس خطاب کے مانند ہو جائے گا کہ کوئی کسی عقل والے سے کہے جب تم پاگل ہو جاؤ تو اس وقت یہ کام نہ کرنا ان کلام میں خطاب کی اضافت خطاب کے منافی حالت کی طرف ہو رہی ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں (لیکن آیت میں چونکہ خطاب کی اضافت حالت سکر کی طرف کی گئی تو معلوم ہوا کہ سکر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے) اور اس پر شریعت کے تمام احکام لازم ہیں اور طلاق وعتاق، بیع وشرا اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہیں۔ یہ (لزوم احکام اور نفاذ تصرفات) اس لئے ہے تاکہ حرام کے ارتکاب سے باز رہے اور تنبیہ ہو جائے اس بات پر کہ اس قسم کا حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہو سکتا ہے۔ سوائے ارتداد اور حدود خالصہ کے اقرار کے یعنی اگر سکران مرتد ہو جائے اور کلمۂ کفر زبان سے نکالے تو اس پر کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اعتقاد بدل جانے کو ارتداد کہتے ہیں اور مستی کی حالت میں زبان سے جو کچھ کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ ایسے حدود کا اقرار کرے جو خالص حقوق اللہ ہیں مثلاً شرب خمر یا زنا کا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا صحیح ہے اور سکر دلیل رجوع موجود ہے۔ یعنی سکر کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اقرار کسی بات پر قرار نہیں ہوتا ہے۔

---

[1] قولہ فلا یجوز ... استدراک ... فان النہی یصح عما یمکن ان یفعل وفی حالۃ الجنون والسکر لا یمکن ان یفعل فکیف یکون مخاطبا بالنہی فی ہذہ الحالۃ ۱۲

[2] قولہ والسکر دلیل الرجوع وانما کان السکر دلیل الرجوع لان السکران لا یستقر علی امر ویثبت علی کلام فان من عادۃ السکران انہ لا یحفظ کلامہ ۱۲ ۔

بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل[1] يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تمحل والاولى ان يقول وما لا يصلح له بتأخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له او يقول ولا يصلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضاه واختياره صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشروط ابدا في البيع لعدم الرضاء بحكم البيع لا بعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت[2] ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد۔

بخلاف اس صورت کے جب کہ ان حدود کا اقرار کرے جو خالص حق اللہ نہیں ہیں، بلکہ ان میں حق العبد بھی شامل ہے، جیسے حد قذف اور قصاص، کیونکہ ان کے اعتراف کے بعد رجوع بھی معتبر نہیں اور دلیل رجوع کا کیا اعتبار ہوگا اس لئے کہ صاحب حق تو اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا، لہٰذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت نشہ میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کے ذریعہ نہیں بلکہ بینہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی۔ (۳) اور ہزل (یعنی مذاق) اس کا عطف ہے جد پر، ہزل کہتے ہیں اپنے کلام سے ایسا مطلب مراد لینا جس کے لئے یہ کلام موضوع نہیں ہے۔ اور نہ وہ مطلب اس کے معنی مجازی بننے کے قابل ہے، یعنی کلام اپنے معنی حقیقی یا مجازی میں سے کسی پر محمول نہ ہو، بلکہ اس سے محض مذاق مقصود ہو۔ لیکن کی مذکورہ عبارت تکلف سے خالی نہیں، کیونکہ "ولا ما صلح له" کے بجائے کلمۂ لا کو ما سے مؤخر کرکے "وما لا يصلح له" کہنا زیادہ مناسب تھا۔ تاکہ "ما لم يوضع له" پر اس کا عطف ہو سکتا یا کلمۂ "ما" کو حذف کرکے صرف "ولا يصلح له" کہتے تاکہ "لم يوضع له" پر اس کا عطف ہو جاتا۔ یہ لفظ "جد" کی ضد ہے۔ جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے معنی موضوع لہ یا معنی مجازی مراد لینا۔ اور یہ ہزل کلام کے حکم کو قبول کرنے اور اس حکم پر راضی ہونے کے منافی ہے لیکن کلام کے استعمال پر راضی ہونے کے منافی نہیں، یعنی مذاق کرنے والا کلام کے حکم کو اپنے حق میں ثابت کرنا نہیں چاہتا ہے اور نہ اس کے حکم پر وہ راضی ہوتا ہے، ہاں تکلم اور استعمال الفاظ میں اس کی رضا ہوتی ہے کیونکہ اپنی خوشی اور پورے اختیار ہی سے وہ الفاظ بولتا ہے۔ گو حکم کا قصد نہیں کرتا ہے اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے۔ لہٰذا مذاق کا تصرف بیع میں خیار شرط کے مانند ہے جو خیار کہ ابد تک ہو کیونکہ اس میں بھی حکم بیع (یعنی ثبوت ملک) کے بارے میں رضامندی نہیں پائی جاتی ہے لیکن نفس بیع کے انعقاد پر رضامندی ہے۔ البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ مذاق سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور خیار شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا ہے۔ اور اس کی شرط یعنی مذاق کا اعتبار ہونے کی شرط یہ ہے کہ زبانی طور پر صراحۃً باہم پہلے شرط ہو یعنی عقد سے پہلے ہی دونوں عاقد ایک دوسرے کو بتا دیں کہ بطور مذاق یہ عقد کرنے والے ہیں، محض دلالت حال سے مذاق ثابت نہیں ہوگا۔ البتہ عقد کے اندر اس کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف خیار شرط کے، کیونکہ مذاقیہ عقد بیع کرنے والے دونوں کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ لوگ اس معاملہ کو واقعۃً بیع ہی سمجھیں حالانکہ حقیقۃً بیع نہیں ہے۔ اور عقد کے دوران ہی مذاق کا ذکر آ جانے سے بسا اوقات یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن خیار شرط میں دوسرے لوگوں کو بھی اس بات سے باخبر کرنا منظور ہوتا ہے کہ یہ عقد بیع قطعی نہیں ہے بلکہ خیار کے ساتھ معلق ہے اور شانے عقد میں خیار کا ذکر کئے بغیر یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

سلہ شارح نے اس مقام پر اور آگے چل کر ماتن کی عبارت "کالبیع بشرط الخیار ابدا" میں دونوں جگہ خیار شرط کو مطلقاً غیر مفسد للبیع بتایا ہے حالانکہ یہ حکم اس خیار شرط کا ہے جو تین دن تک کے لئے ہو، موجودہ نسخۂ متن کی بنا پر اگر ابدا کی قید کا اعتبار کیا جائے تو ہزل اور شرط خیار میں مذکورہ فرق نہیں ہوگا کیونکہ مؤبد یعنی دائمی خیار داخل ہونے کی شرط بھی ہزل کے مانند مفسد للبیع ہے، ماتن نے دونوں میں کلی مشابہت نمایاں کرنے ہی کے لئے بشرط الخیار کے ساتھ ابدا کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ فلیتأمل ۱۲ عبید الحق عفی عنہ اسعد اللہ آبادی۔

---

[1] قوله بل يكون لعبا محضا اي لا يفيد فائدة اصلا لا حقيقيا ولا مجازيا واللعب بفتح اللام وكسر العين بازی کردن وجاء بفتح الاول وسكون العين ايضا كذا في المنتخب ۱۲۔

[2] قوله ولا يثبت ذلك اي الهزل بدلالة الحال فقط ان ما ثبت باللسان صريحا في صحته ودلالة الحال ضعيفة فلا يكتفى في الهزل بدلالة الحال ۱۲۔

التلجئة كالهزل لا ينافي الاهلية وهي في اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار فحاصلها ان يلجئ شئ الى ان ياتي امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر بحضور الخلائق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن الحكم فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم ثم تفرق المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك وكون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض بل كانا خالي الذهن عنه او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة خلافا لهما فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فحمل عليهما ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا خالي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى۔

اور مجبوری (کی مصلحت کا معاملہ) ہزل کے حکم میں ہے کہ یہ بھی اہلیت کے منافی نہیں ۔ تلجیہ لغۃً الجاء سے ماخوذ ہے جس کے معنی اضطرار اور مجبور کرنے کے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی بات سے آدمی ایسے معاملہ کرنے پر مجبور ہو جائے جس کا ظاہر اس کے باطن کے برخلاف ہو یعنی کسی مصلحت کے پیش نظر (سابقہ مخفی پلان کے مطابق) لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرے کہ دوسرے کے ساتھ فلاں چیز کا عقد بیع کر رہا ہے اور واقع میں دونوں کے درمیان کوئی بیع نہ ہو اور ہزل اگرچہ تلجیہ سے عام ہے اگر مجبوری اور غیر مجبوری دونوں حالتوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے لیکن اہلیت کے منافی نہ ہونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں ۔ واضح رہے کہ مذاق کی بنا اس بات پر ہے کہ تنہائی میں دونوں عاقد باہم طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے کسی تصرف کا انجام دیں گے اور در حقیقت میں کوئی معاملہ نہیں ہوگا لہٰذا طے شدہ پروگرام کے مطابق لوگوں کے سامنے ایسا معاملہ انجام دینے کے بعد جب سب لوگ ہٹ جائیں تو ان کے اس باہمی تصرف کے سلسلہ میں چار صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی صورت پیش آئے گی ۔ ان کا حکم مصنف آگے تفصیل کے ساتھ بتا رہے ہیں ۔ (واضح رہے کہ جن امور میں ہزل پایا جا سکتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں ۔ انشاءات ، اخبارات اور اعتقادات ۔ پھر اول کی دو نوع ہیں : ۔ فیما یحتمل النقض کالبیع والاجارۃ ۔ وما لا یحتمل النقض کالطلاق والعتاق ۔ نوع اول کی تین صورتیں ہیں ۔ اصل العقد اور قدر العوض اور جنس العوض ۔ نوع ثانی کی بھی تین صورتیں ہیں ۔ ما لا مال فیہ ۔ وما کان المال فیہ تبعا ، وما کان المال فیہ مقصودا ۔ اخبارات کی بھی دو نوعیں ہیں ، فیما یحتمل الفسخ وما لا یحتمل الفسخ ۔ اور اعتقادات کی بھی دو نوع ہیں ، فی الردۃ اور فی الاسلام ۔ یہ کل دس انواع ہیں جن میں سے اکثر انواع میں عاقدین کی حالت کے اعتبار سے چار چار صورتیں پیدا ہوتی ہیں جن کے احکام مصنف ترتیب وار بتائیں گے) ۔ چنانچہ فرمایا (۱) اگر دونوں عاقد اصل بیع میں مذاق کرنا طے کر لیں (یعنی دونوں تنہائی میں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ لوگوں کے سامنے بیع کا تصرف ظاہر کریں گے اور حقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی ۔ اب اگر اس کے مطابق عقد بیع کریں پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد واپس آئیں ۔ اور دونوں کا اتفاق ہو اس پر بنا کرلینے میں (یعنی سابقہ طے شدہ مذاق ہی پر دونوں نے عقد بیع انجام دیا ہے) تو بیع فاسد ہو جائے گی ۔ اور ملک ثابت نہیں ہوگی ۔ خواہ عاقدین سے مبیع و ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ (مذاق کی وجہ سے حکم بیع ثابت ہونے کے بارے میں) رضامندی کا تحقق نہیں ہوا حتیٰ کہ اگر مبیع غلام ہو اور مشتری قبضہ کرلینے کے بعد اسے آزاد کردے تو اس کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا ۔ جیسے مؤبد (یعنی غیر معینہ مدت تک کے لئے) خیار شرط پر بیع ۔ کہ یہ خیار شرط ثبوت ملک کے لئے مانع ہے بیع صحیح ہونے کی صورت میں بھی (یعنی جب خیار تین دن کے لئے ہو) تو فاسد ہونے کی صورت میں (یعنی خیار جب مؤبد ہو) بطریق اولیٰ مانع ہوگا ۔ اور اگر دونوں اعراض پر متفق ہو جائیں ۔ یعنی دونوں بالاتفاق یہ بتائیں کہ ہم نے سابقہ طے شدہ مذاق کو نظر انداز کر کے قطعی طور پر عقد بیع انجام دیا ہے ۔ تو بیع درست ہے اور مذاق باطل ۔ اور اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ کچھ بھی مستحضر نہیں تھا ، عقد بیع کے وقت مذاق پر بنا کا خیال آیا اور نہ اس کو نظر انداز کرنے کا بلکہ دونوں اس طرف سے خالی الذہن تھے یا مذاق پر بنا کرنے اور اس سے اعراض کرنے میں باہم اختلاف ہو ۔ ایک کہے کہ طے شدہ مذاق ہی پر ہم نے عقد بیع کیا ہے اور دوسرا کہے کہ نہیں ، ہمارا یہ تصرف قطعی طور پر ہوا ہے ۔ تو ان دونوں صورتوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ۔ سو امام ابو حنیفہ نے صحت عقد کو قابل ترجیح قرار دیا ہے کیونکہ (عاقل بالغ کے) تصرف کو (حتی الامکان) صحیح قرار دینا ہی اصل ہے اس لئے جب تک اس اصل کو بدل دینے والی کوئی چیز نہ ہو اس وقت تک عقد کو صحت ہی پر محمول کیا جائے گا ۔ لہٰذا مذاق سے خالی الذہن ہونے پر متفق ہونے کی صورت میں تو اصل سے بدلنے والی چیز کا نہ ہونا بالکل ظاہر ہے ۔ البتہ دونوں کے اختلاف کی صورت میں مذاق سے پھر جانے کے مدعی کا دعویٰ چونکہ اصل کے مطابق ہے اس لئے یہی قابل ترجیح ہے ۔

وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شئ تكون المواضعة هو الاصل وفي صورة الاختلاف يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان ذلك في القدر بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع في القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا[1] فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الذي هو غير داخل في البيع شرطا لقبول الالف فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذكر الالف هزلا هو المقابلة بالمبيع فكان[2] ذكره والسكوت عنه سواء كما[3] في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفةؒ ايضا وان كان ذلك في الجنس بان تواضعا على ان نعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم فالبيع جائز على كل حال من احوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهاجنا الى اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفةؒ وصاحبيهؒ۔

اور صاحبینؒ نے سابقہ اتفاق کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اسی پر عقد کا مبنی ہونا ہی ظاہر ہے۔ تو دونوں کو کچھ مستحضر نہ ہونے کی صورت میں سابقہ طے شدہ مذاق ہی کو اصل مانا جائے گا۔ اور اختلاف کی صورت میں مذاق پر بنا کے دعویدار کا قول راجح ہوگا (لانہ مطابق الاصل المواضعۃ)۔ بہرحال اصل بیع میں مذاق کی یہ چار شکلیں ہوئیں۔ (۲) اور اگر یہ مذاق مقدار ثمن میں ہو یعنی باہم یہ طے کریں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی۔ البتہ مقدار ثمن میں مذاق رہے گا کہ لوگوں کے سامنے ظاہر کریں گے اس کی قیمت دو ہزار ہے اور واقع میں ایک ہزار ہوگی تو اس طرح سے بھی مذکورہ چار صورتیں ہی نکل سکتی ہیں تو پس اگر دونوں کا اتفاق مذاق سے پھر جانے پر ہو تو دو ہزار ہی قیمت ہوگی کیونکہ جب طے شدہ مذاق سے اعراض کر لیا تو عقد میں مذکورہ ثمن ہی کا اعتبار ہوگا۔ اس صورت کا حکم چونکہ بالکل ظاہر تھا اس لئے بعض نسخوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اور اگر خالی الذہن ہونے میں اتفاق ہو یا باہم اختلاف ہو جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مذاق باطل ہے اور تسمیہ ثمن صحیح۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک طے شدہ مذاق کا اعتبار ضروری ہے اور مذاقاً جو ایک ہزار ذکر کیا ہے وہ باطل ہے۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک قیمت دو ہزار ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہزار بنا بر اصل امام صاحبؒ اور صاحبینؒ دونوں اپنی اپنی اصل پر یہاں بھی حکم دیتے ہیں جیسے اوپر گذرا ہے۔ اور اگر دونوں متفق ہوں مذاق پر بنا کرنے میں تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک قیمت دو ہزار درہم ہوگی کیونکہ اگر ثمن ایک ہزار مانا جائے تو دوسرے ہزار کا بھی قبول کرنا جو کہ بیع میں داخل نہیں ہے اس ایک ہزار کے قبول صحیح ہونے کے لئے شرط قرار پائے گی کیونکہ دونوں ہزار کو بطور ثمن ایک ساتھ ذکر کیا ہے اور یہ شرط فاسد ہے جس سے بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسے اگر کوئی شخص آزاد اور غلام کو اکٹھا بیچے (تو بیع فاسد ہو جاتی ہے) لہٰذا عقد کو صحیح قرار دینے کے لئے دو ہزار کا ثمن ماننا ضروری ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ثمن ایک ہزار لازم ہوگا کیونکہ دوسرا ہزار جو مذاقاً ذکر کیا ہے اس کو مقصد مبیع کے مقابلہ میں محض لوگوں کو سنانا ہے۔ اس لئے اس کا ذکر کرنا اور ذکر نہ کرنا دونوں برابر ہیں جیسا کہ عقد نکاح میں (بطور مذاق زائد مہر لازم نہیں)۔ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ سے صاحبینؒ کے قول کے مطابق بھی ایک روایت پائی جاتی ہے۔ (۳) اور اگر جنس ثمن میں مذاق پایا جائے یعنی دونوں باہم طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے ہم ایک سو دینار پر عقد بیع انجام دیں گے لیکن ہمارے درمیان در اصل بیع ہوگی سو درہم پر۔ تو بیع درست ہے (ثمن مسمی پر) تمام صورتوں میں .... مثلاً چاروں صورتوں میں سے خواہ مذاق سے اعراض کرنے پر اتفاق ہو یا مذاق پر بنا کرنے یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو خواہ بنا اور اعراض کے بارے میں اختلاف پایا جائے۔ ان سب صورتوں میں استحساناً بیع درست ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ بیع تو بغیر تسمیہ ثمن کے درست نہیں۔ اور یہاں پر دونوں عاقد اصل عقد سے انکاری نہیں ہیں۔ جس سے حتی الامکان عقد کی تصحیح ضروری ہے اور یہ ایسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ دونوں نے جو ثمن کا ذکر کیا ہے اسی پر بیع کو منعقد مانا جائے۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان بالاتفاق ہے۔

---

[1] قوله او اختلفا بان يقول رجل انا بنينا العقد على المواضعة على الهزل وقال الآخر انا اعرضنا عن المواضعة وعقدنا على هذا العقد جدا ۱۲۔

[2] قوله فكان ذكره الخ فلا يلزم ذكر غير الثمن شرطا لقبول العقد فان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة وهذا قد حصل ۱۲۔

[3] قوله كما في النكاح فانه لو تزوجها على الفين بالهزل والمهر في الواقع الف ثم اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق على ما سبق ۱۲۔

ووجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف وفي الثاني باسميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع فلذا اوجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يتواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يتواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل۔

اور صاحبینؒ نے جو قدر میں مذاق کی صورت میں طے شدہ کا اعتبار کر کے ہزار پر بیع کو منعقد مانا ہے اور جنس میں ہزل کی صورت میں مسمّٰی کا اعتبار کیا ہے اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں تو اصل عقد کو قطعی قرار دیتے ہوئے طے شدہ مذاق کا اعتبار ممکن ہے کیونکہ مذاقیہ ہزار کو باطل کرنے کے بعد مسمّٰی میں ایک ہزار کی مقدار باقی رہ جاتی ہے جو ثمن ہونے کے قابل ہے رہا مذاقیہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط تو ہرچند کہ یہ شرط ہے لیکن بندہ کی طرف سے اس شرط کے ایفا کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں ہے اس لئے یہ مفسد بیع نہیں ہوگی بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں طے شدہ مذاق کا اعتبار کرنے سے مسمّٰی ہی سرے سے معدوم ہو جائے گا اور عقد بیع کا ثمن سے خالی ہونا لازم آئے گا جو کہ مفسد بیع ہے۔ لہٰذا صحیح عقد کی خاطر تسمیہ لازم ہے اور مذاق کا کوئی اعتبار نہیں اب مصنفؒ ما لا یحتمل النقض کے احکام بیان کرتے ہیں) (۱) اگر ایسے تصرف میں مذاق پایا جائے جس میں مال کا لین دین نہیں ہے مثلاً طلاق، عتاق اور تعلیق بالشرط میں تو بنص حدیث تصرف صحیح اور مذاق باطل ہے۔ حدیث سے (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد) ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین۔ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سچ مچ انجام دیا تو سچ مچ ہے ہی مذاق بھی سچ مچ پر محمول (یعنی نکاح، طلاق اور یمین) بعض روایات میں النکاح والعتاق والیمین مذکور ہے۔ ان میں مذاق کی صورت یہ ہے کہ کوئی مرد و عورت باہم طے کرلیں کہ ہم لوگوں کے سامنے مذاقاً عقد نکاح کریں گے یا مرد عورت کو طلاق دے گا یا غلام کو آزاد کرے گا اور واقع میں کچھ نہیں ہوگا۔ اس مقام پر یمین سے مراد تعلیق بالشرط ہے یعنی شوہر بیوی کے ساتھ یا مولیٰ غلام کے ساتھ طے کرلیں کہ طلاق یا عتاق کو علانیہ شرط کے ساتھ معلق کریں گے اور حقیقت میں معلق کرنا ان کا منشا نہیں ہے۔ یمین باللہ مراد نہیں ہے کیونکہ اس میں باہمی مذاق کی صورت ممکن نہیں بہرحال ان تصرفات میں تمام صورتوں میں عقد لازم ہوگا اور مذاق باطل ہو جائے گا قصاص سے معاف کرنا اور نذر ماننا اور اس قسم کے غیر محتمل النقض دوسرے معاملات بھی انہی تصرفات کے ساتھ ملحق ہیں (۲) اور اگر اس عقد میں مال بھی ہو لیکن اصالۃً نہیں، تبعاً جیسے نکاح؛ کیونکہ عقد نکاح میں مہر مقصود نہیں ہے اصل مقصود تو صرف استمتاع بالبضع ہے تو اگر اصل عقد میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے میں تم سے نکاح کروں گا اور حال یہ ہے کہ ہمارے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوگا تو عقد لازم ہے اور مذاق کا کوئی اعتبار نہیں خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کر کے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظرانداز کر دیا تھا یا ہم بوقت عقد خالی الذہن تھے یا دونوں کا مذاق پر بنا ہونے اور نہ ہونے میں باہم اختلاف ہو اور اگر قدر مہر میں مذاق ہو یعنی لوگوں کے سامنے تو دو ہزار پر نکاح کرے اور حقیقت میں مہر ایک ہزار ہو۔ اس صورت میں اگر مذاق کو نظر انداز کرنے پر دونوں کا اتفاق ہو تو دو ہزار مہر ثابت ہوگا سب کے نزدیک کیونکہ طے کردہ مذاق سے اعراض کرنے کا حق دونوں کو حاصل ہے۔

---

۵ قوله ثلث جدهن جد الخ كذا اورده ابن الملك في شرح المنار ورواه الترمذي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة۔ وفي اللمعات شرح المشكوة انما خص هذه الثلث لتأكيد امر الفرج والاهتمام به ۱۲ ۔ ۶ قوله على البناء اي على المواضعة السابقة او الاعراض اي عن المواضعة السابقة او عدم حضور شيء منهما اي من البناء والاعراض وقت العقد او اختلفا فيه بان قال واحد انا بنينا على المواضعة السابقة وقال الآخر اعرضنا عنها۔ ۱۲

وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفةؒ
بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد
البيع ولا يؤثر[1] في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف
في رواية محمد عن ابي حنيفةؒ وقيل بالفين في رواية ابي يوسفؒ عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه
الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر حينئذ
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيترجح جانب
التسمية على الهزل وان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا
وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا
الهزل بالمسمى والمال لا يجب به وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا
يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الاخريين ففي رواية محمدؒ عن ابي حنيفةؒ يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسفؒ
عنه يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه[2] لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا به بان تواضعا على ان يعقدا
هذه العقود بحضور الناس ولا يكون في الواقع عقد او اتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما۔

اور اگر سابق مذاق پر بنائے عقد میں دونوں متفق ہوں تو سب کے نزدیک مہر ایک ہزار واجب ہوگا۔ کیونکہ دو ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے
بیع کے مسئلہ میں دو ہزار واجب کرتے ہیں اور نکاح میں ایک ہزار تو ان دونوں میں ان کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیا جائے تو زائد ایک ہزار کو قبول کرنے
کی شرط فاسد پائی جائے گی۔ اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے بخلاف نکاح کے کہ شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے خواہ یہ شرط اصل عقد میں ہو یا مہر سے متعلق ہو۔ اور اگر خالی
الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا بناء علی الہزل کے بارے میں باہم اختلاف ہو تو (ان دونوں صورتوں میں) نکاح درست ہے ایک ہزار مہر پر بروایت امام محمدؒ عن ابی حنیفہؒ
اور بعض نے کہا ہے دو ہزار مہر پر بروایت ابو یوسفؒ عن ابی حنیفہؒ۔ دوسری روایت کی دلیل بیع پر قیاس ہے کہ جیسے اس میں تسمیہ لازم ہے اسی طرح نکاح میں بھی لازم ہونا چاہئے۔ اور
پہلی روایت استحسان پر مبنی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع محض ہے۔ اس لئے شرط مذاق پر تسمیہ کو ترجیح دینا جائز نہیں ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ مہر مقصود بالذات ہو جائے
جو کہ خلاف اصل ہے۔ بیع کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ثمن بھی مقصود ہے۔ اس لئے عقد میں ذکر کردہ ثمن کی تصحیح بھی مقصود میں شامل ہوگی۔ لہٰذا تصحیح ثمن کی خاطر مذاق کے
مقابلہ میں تسمیہ کو ترجیح دینا پڑی۔ اور اگر جنس مہر میں مذاق ہو مثلاً دونوں بطور مذاق لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حقیقت میں دراہم مہر ہو تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں کا
اتفاق ہو تو مسمّٰی مہر قرار پائے گا۔ اور اگر بناء علی الہزل ہونے پر یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بنا ہونے اور نہ ہونے میں باہم مختلف ہوں تو مہر مثل واجب ہوگا۔ تینوں
صورتوں میں۔ پہلی صورت کے حکم پر تو سب کا اجماع ہے کیونکہ مسمّٰی بقصد مذاق ذکر کیا ہے اور مذاق سے مال واجب نہیں ہوتا ہے حقیقت میں جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا
اس نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اس لئے مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کہ بغیر ثمن کے عقد بیع صحیح ہی نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عقد کو صحیح کرنے کی خاطر ثمن مسمّٰی واجب ہوگا۔ آخری دونوں صورتوں
میں بھی امام ابو حنیفہؒ سے امام محمدؒ کی روایت کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا پہلی صورت کی دلیل کی بناء پر لیکن امام ابو یوسفؒ کی روایت امام صاحبؒ سے یہ ہے کہ مسمّٰی واجب ہوگا قطعیت کے
پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے جیسا کہ اصل ہے (جیسا کہ بیع کی نوع میں گذر چکا ہے)۔ (۳) اور اگر اس عقد میں مال بحیثیت مقصود کے ہو جیسے خلع، اور عتق بشرط ادائے مال اور قتل عمد میں
مصالحت بالمال۔ تو ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر و تسمیہ کے مال واجب نہیں ہوتا ہے (پھر بھی جب قصداً مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے) پس اگر دونوں
مذاق کرنے والوں کا مذاق اصل عقد کے بارے میں ہو یعنی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کریں گے اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا۔ اور تصرفات کی بنا مذاق
پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو عقد کے بعد تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا صاحبینؒ کے نزدیک۔

[1] قوله ولا يؤثر الخ: فان النكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة اصلا ولا صداقه بل يبطل الشرط فلا يجب الالف الزائد مهرا لتحقق شرط في عقد النكاح لا يكون مفسدا ١٢
[2] قوله لانه لان المال لا يجب بدون الذكر فلما ذكر المال ودل على قصده علم انه مقصود ١٢

ثم اختلفت نسخ المتن فی هذا المقام فذکر فی بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لایؤثر فی الخلع عندهما ولا تختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا یحتمل خیار الشرط ولهذا لو شرط الخیار لها فی الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخیار واذا لم یحتمل خیار الشرط فلا یحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخیار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه یبطل الهزل ویقع الطلاق ویلزم المال على اصلهما وعنده لا یقع الطلاق بل یتوقف على اختیار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل فی معنی خیار الشرط وقد نص فی خیار الشرط من جانبها ان الطلاق لا یقع ولا یجب المال الا ان شاءت المرأة فحینئذ یجب المال علیها للزوج وان اعرضا ای الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد صار بینهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا یؤثر فی الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذکر فی بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعی الاعراض وان سکتا فهو لازم اجماعا ومالهما ان فی غیر صورة البناء قوله کقولهما فی وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السکوت هو الاتفاق على انه لم یحضرهما شیٔ ولم یتعرض له الشارحون وان کان ذلك فی القدر بان یواضعا على ان یسمیا الفین والبدل الف فی الواقع فان اتفقا على البناء ای بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم کله لما مر ان الهزل لا یؤثر فی الخلع عندهما وان کان مؤثرا فی المال ولکن المال تابع فیه ـ

اس مقام میں متن کے نسخے مختلف ہیں بعض نسخوں میں صاحبینؒ کا مذہب بتانے کے بعد یہ عبارت ہے «کیونکہ ان کے نزدیک معاملہ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے خواہ مذاق پر تصرف مبنی ہونے یا مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو یا اختلاف» یہ اس بنا پر کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ لہٰذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں شرط خیار ہو تو بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور خیار باطل ہو جائے گا۔ تو خلع جب خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس میں مذاق کا بھی اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ عدم رضا حکم میں مذاق بمنزلہ خیار ہے۔ اب چاہے مذاق پر مبنی ہونے یا اسے نظر انداز کرنے پر یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو یا اختلاف۔ ہر حال میں صاحبینؒ کی اصل پر مذاق باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ موقوف رہے گی بیوی کی جانب سے مال اختیار کرنے پر۔ خواہ اصل تصرف میں مذاق ہو یا مقدار مال یا جنس مال میں۔ کیونکہ مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے۔ اور بیوی کی جانب سے خیار شرط ہونے پر امام ابو حنیفہؒ نے تصریح کی ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا۔ البتہ جس وقت خیار ختم کر کے مال قبول کرے گی اس وقت بیوی کے ذمہ شوہر کے لئے مال واجب ہوگا۔ «اور اگر دونوں اعراض کر لیں» یعنی عقد کے بعد میاں بیوی دونوں طے شدہ مذاق سے «اعراض کرنے اور قطعی طور پر تصرف انجام دینے پر متفق ہو جائیں» تو بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ مذاق سرے سے باطل ہے خلع میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ خلع میں ہزل کا اعتبار ہے لیکن اس صورت میں دونوں کے اعراض کے سبب سے مذاق باطل ہو چکا ہے۔ اور بعض نسخوں میں سابقہ عبارت کے بجائے یہ عبارت ہے «اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو مدعی اعراض کا قول معتبر ہے اور اگر خالی الذہن ہونے میں اتفاق ہو تو بالاجماع مال لازم ہے» خلاصہ یہ کہ مذاق پر بنا کی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا قول یکساں ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ یہاں متن میں «سکوت» سے مراد بظاہر یہ ہے کہ خالی الذہن ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو۔ دوسرے شراح نے اس کی کوئی وضاحت نہیں کی ہے۔ «اور اگر مقدار بدل میں مذاق ہو» یعنی بوقت عقد طلاق دو ہزار ذکر کرنا باہم طے کریں اور حقیقت میں بدل صرف ایک ہزار ہو «تو اگر اس پر بنا کرنے میں دونوں کا اتفاق ہو» یعنی مجلس عقد ختم ہونے کے بعد اس پر اتفاق ہو کہ سابقہ طے شدہ مذاق کے مطابق تصرف کیا ہے «تو صاحبینؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور پورا مال لازم ہوگا» جس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے کہ ان کے نزدیک خلع میں مذاق کا اعتبار نہیں ہے لزوم مال میں اگرچہ مذاق کا اعتبار ہے لیکن عقد خلع میں مال تابع ہے (اس لئے اصل چھوڑ کر تابع میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہو سکتا ہے)۔

ملہ قوله على البناء ای على المواضعة السابقة او على الاعراض ای عن تلك المواضعة او عدم الحضور ای عدم حضور شیٔ من البناء على المواضعة والاعراض عنها وانما لم یذکره المصنف لانه کالاعراض او اختلفا فيه ای فی البناء ۱۲۔

ملہ قوله وان اختلفا فی البناء على المواضعة السابقة والاعراض عنها فالقول لمدعی الاعراض فان الاصل فی قول المتعاقدین الاعراض عن المواضعة وان سکتا ای من البناء على المواضعة والاعراض عنها فهو ای الطلاق لازم اجماعا لان الاصل فی الطلاق الوقوع فالجد ترجح على الهزل ۱۲۔

ولا یقال کیف یکون المال تابعا فیه وقد نص فیما قبل ان المال مقصود فیه ولو سلم ان المال تابع فیه لکن[1] لا یلزم ان یکون حکمه حکم المتبوع کالنکاح فان المال فیه تابع ویؤثر الهزل فیه مع انه لا یؤثر فی النکاح لانا نقول ان المال فی الخلع وان کان مقصود المتعاقدین لکنه تابع للطلاق فی حق الثبوت وان المال فی النکاح وان کان تبعا بالنسبة[2] الی مقصود المتعاقدین لکنه اصل فی الثبوت اذ یثبت بدون الذکر وعنده یجب[3] ان یتعلق الطلاق باختیارها فما لم تکن المرأة قابلة لجمیع المال لا یقع الطلاق عند اتفاقهما علی المواضعة وان اتفقا علی انه لم یحضرهما شیء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولی مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد و لم یذکرهما اذا اتفقا علی[4] الاعراض او اختلفا فیه لان حکم الاول ظاهر بالطریق الاولی وحکم الثانی ان یکون القول قول من یدعی الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هکذا قیل وان کان فی الجنس بان تواضعا علی ان یذکرا فی العقد مائة دینار ویکون البدل فیما بینهما مائة درهم یجب المسمی عندهما بکل حال سواء اتفقا علی[5] الاعراض او علی البناء او علی انه لم یحضرهما شیء او اختلفا لبطلان الهزل فی الخلع والمال یجب تبعا وعنده ان اتفقا علی الاعراض وجب المسمی لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا علی البناء توقف الطلاق علی قبولها المسمی لانه هو الشرط فی العقد وان اتفقا علی انه لم یحضرهما شیء وجب المسمی ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعی الاعراض لکونه هو الاصل ۔

اس پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ خلع میں مال کس طرح تابع ہوگا حالانکہ اوپر تصریح کر آئے ہیں کہ اس میں مال مقصود ہے نیز اگر مال کا تابع ہونا تسلیم بھی کر لیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ متبوع کے حکم میں ہو جیسا کہ عقد نکاح میں کہ مال اس میں تابع ہونے کے باوجود مذاق نکاح (متبوع) میں اثر نہیں کرتا ہے مگر تابع (مال) میں اثر کرتا ہے کیونکہ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ خلع کے اندر مال اگرچہ مقصود ہے عاقدین کی نظر میں لیکن مال ثابت اور لازم ہونے میں طلاق کے تابع ہے۔ اس کے برخلاف نکاح میں اگرچہ عاقدین کے مقصود کے لحاظ سے مال تابع ہے لیکن ثبوت اور لزوم میں اصل کا حکم رکھتا ہے۔ اسی بنا پر بغیر ذکر و تسمیہ کے بھی اس میں مال ثابت ہو جاتا ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق معلق ہوگی بیوی کے اختیار پر تو جب تک بیوی پورے مال کی ادائیگی قبول نہیں کرے گی اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ مذاق پر بنا ہے کہ ہم نے دو چیزوں کا ذکر کیا ہے۔ اور اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ بوقت عقد ہم دونوں سے بالکل خالی الذہن تھے تو سب کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ خلع میں مذاق کا اثر نہیں پڑتا ہے۔ بلکہ جب مذاق پر اتفاق ہونے کے باوجود کوئی اثر نہیں پڑتا ہے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ اثر نہیں پڑے گا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ مذاق مستحضر نہ ہونے کی صورت میں قطعیت کا پہلو راجح ہے (لانہ ہو الاصل) ماتنؒ نے اعراض پر اتفاق اور صورت اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ خالی الذہن کی صورت کے حکم سے اعراض کا حکم بطریق اولیٰ معلوم ہو جاتا ہے۔ اور اختلاف کی صورت میں مدعی اعراض کا قول معتبر ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ اس کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ خلع میں مذاق کا سرے سے اعتبار ہی نہیں۔ اسی طرح اس مقام کی تفصیل کی گئی ہے۔ اور اگر جنس بدل میں مذاق ہو، یعنی دونوں طے کر لیں کہ عقد میں ایک سو دینار بتائیں گے اور آپس میں واقعۃً سو درہم بدل ہوگا، تو صاحبینؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں مسمی واجب ہوگا۔ خواہ اعراض یا بناء علی الہزل یا خالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا اختلاف۔ کیونکہ خلع میں مذاق باطل ہے۔ اور اس میں مال تبعاً ثابت ہوتا ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک اعراض پر اتفاق ہونے سے مسمی واجب ہوگا۔ کیونکہ اعراض کے سبب سے مذاق باطل ہو جاتا ہے۔ اور اگر مذاق پر بنا کرنے میں متفق ہوں تو طلاق موقوف رہے گی بیوی کی جانب سے مسمی قبول کرنے پر کیونکہ (خلع میں بھی مذاق بحکم خیار ہے اس لئے) قبول کرنا شرط ہے۔ اور اگر خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں تو مسمی لازم ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں عقد کے قطعی ہونے کا پہلو راجح ہے۔ اور اگر باہم اختلاف ہو تو اعراض کے دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے۔

---

[1] قوله لکن لا یلزم الخ حتی ویؤثر الهزل فی التابع ای المال کما لا یؤثر فی الاصل ای الخلع ۱۲ [2] قوله بالنسبة الی مقصود المتعاقدین فی النکاح هو الحل والتناسل والمال ۱۲ ۔ ح

[3] قوله یجب ان یتعلق الطلاق الخ ۔ لان الطلاق مشروط بالمال ولا یلزم المال الا برضاء المرأة ۱۲ ۔ [4] قوله علی الاعراض ای عن المواضعة السابقة او اختلفا فیه بان قال احدهما بالبناء علی المواضعة وقال الآخر بالاعراض عنها ۱۲ ۔

[5] قوله علی الاعراض ای عن المواضعة السابقة او علی البناء ای علی تلک المواضعة او علی انه لم یحضرهما شیء اصلا من البناء والاعراض او اختلفا بان قال احدهما بالاعراض والآخر بالبناء ۱۲ ۔ ح

وھذا کلہ فی الانشاءات وان کان ذلک ای الھزل فی الاقرار بما یحتمل الفسخ کالبیع بان یواضعا علی ان یقرا بالبیع بحضور الناس و لم یکن فی الواقع اقرار او بما لایحتملہ کالنکاح والطلاق بان یواضعا علی ان یقرا بالنکاح والطلاق بحضور العامة ولم یکن بینھما اقرار فالھزل یبطلہ لان الاقرار یحتمل للصدق والکذب والمخبر عنہ اذا کان باطلا فالاخبار بہ کیف یصیر حقا والھزل فی الردة کفر ای اذا تلفظ بالفاظ الکفر ھزلا یصیر کافرا ویرد علیہ انہ کیف یکون کافرا مع انہ لم یعتقد بہ فاجاب بقولہ لا بما ھزل بہ ای لیس کفرہ بلفظ ھزل بہ من غیر اعتقاد لکن بعین الھزل لکونہ استخفافا بالدین وھو کفر لقولہ تعالیٰ قل اباللہ وآیاتہ ورسولہ کنتم تستھزؤن لاتعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم والسفہ عطف علی ماقبلہ وھو فی اللغة الخفة وفی الاصطلاح ماعرفہ المصنفؒ بقولہ وھو العمل بخلاف موجب الشرع وان کان اصلہ مشروعا وھو السرف والتبذیر ای تجاوز الحد وتفریق المال اسرافا و ذلک لایوجب خللا فی الاھلیة ولایمنع شیئا من احکام الشرع من الوجوب لہ وعلیہ فیکون مطالبا بالاحکام کلھا ویمنع مالہ عنہ ای مال السفیہ عن السفیہ فی اول مایبلغ بالنص وھو قولہ تعالیٰ ولاتؤتوا السفھاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیاما وفی الآیة توجیھان احدھما ان تکون المعنی علی ظاھرہ ای لاتؤتوا یا ایھا الاولیاء السفھاء من الازواج والاولاد اموالکم التی جعل اللہ لکم فیھا قیاما لانھم یضیعونھا بلاتدبیر ثم تحتاجون الیہ لاجل نفقاتھم ولایؤتو لکم وحینئذ لایکون الآیة مما نحن فیہ والثانی ان یکون معنی اموالکم اموالھم وانما اضیفت الیھم لاجل القیام بتدبیرھا وحینئذ یکون تمسکا لما نحن فیہ ای لاتؤتوا السفھاء اموالھم التی جعل اللہ لکم فیھا تدبیرھا وقیامھا۔

یہ تمام تفصیلات انشاءات میں ہزل واقع ہونے کی تھی (آگے اخبارات کی انواع بتاتے ہیں)۔ ”اور اگر ہو یہ“ یعنی مذاق ”اقرار (واخبار) میں (۱) ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے“ جیسا کہ بیع ہے کہ دو شخص باہم طے کریں کہ لوگوں کے سامنے وہ بیع کا اقرار کریں گے اور حقیقت میں کوئی بیع نہیں ہے ”(۲) یا ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے“ جیسا کہ نکاح وطلاق، کہ دو شخص طے کریں کہ دوسروں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے اور واقعہ میں نکاح اور طلاق کچھ بھی نہیں ”تو مذاق کی بنا پر یہ اقرار باطل ہو جائے گا“ کیونکہ اقرار بذات خود صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے۔ اور مذاق کی صورت میں جبکہ مخبر عنہ کا وجود ہی نہیں تو اس کے وقوع کی خبر دینا کس طرح قابل اعتماد ہو سکتا ہے (آگے اعتقادات میں مذاق کا حکم بتلاتے ہیں) ”(۱) اور ارتداد کے بارے میں مذاق کرنا کفر ہے“ یعنی جب کوئی شخص مذاقاً الفاظ کفر استعمال کرے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ یہاں پر شبہ ہو سکتا ہے کہ مذاق کرنے والے نے تو کفر کا اعتقاد نہیں کیا پھر کس طرح وہ کافر ہو جاتا ہے؟ تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ ”لیکن جس بات سے مذاق کیا اس کی وجہ سے نہیں“ یعنی اس کا کفر اس لفظ کی بنا پر نہیں جس کا اس نے بغیر اعتقاد کے محض مذاقاً تلفظ کیا ہے ”بلکہ خود مذاق ہی کی بنا پر، کیونکہ یہ تو دین کے ساتھ مسخرہ پن ہے جو کہ موجب کفر ہے“ یہ بوجہ قول باری تعالیٰ کے ”(اے محمدؐ!) آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ سے اور اس کے حکموں سے اور اس کے رسول سے تم ٹھٹھے کرتے تھے۔ بہانے مت بناؤ تم تو کافر ہو گئے اظہار ایمان کے بعد۔ (۲) اور اگر مذاقاً کوئی اسلام قبول کرے تو اس کا اسلام معتبر ہے“ یہ بمنزلہ انشاء ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے ایمان کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے اس کے اسلام کو صحیح مانا جائے گا جس طرح حالت اکراہ کا اسلام قبول کرنا معتبر ہے۔ ”اور (اہلیت کے عوارض کسبیہ میں سے) (۴) سفاہت“ واو اس کا عطف بھی مذکورہ سابق (ہزل) پر ہے۔ سفاہت باعتبار لغت کے خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاحی تعریف مصنفؒ نے ان الفاظ سے بتائی ”اور یہ تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگرچہ وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو جیسا اسراف اور فضول خرچی“ یعنی انفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بے جا مال خرچ کرنا۔ ”یہ سفاہت اہلیت کے اندر کسی قسم کے خلل اور نقصان کا موجب نہیں ہے اور نہ احکام شرع سے مانع ہے“ یعنی نفع وضرر، ثواب وعقاب ہر قسم کا احکام سفیہ پر واجب ہوں گے اور وہ جمیع احکام کی ادائیگی کا مکلف ہوگا۔ ”لیکن اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا“ یعنی سفیہ کا مال سفیہ کو نہیں دیا جائے گا ”اوائل بلوغ میں نص وارد ہونے کے سبب سے“ یعنی قول باری تعالیٰ ”اور مت حوالہ کرو بے عقلوں کو اپنا وہ مال جن کو بنایا ہے اللہ تعالیٰ نے تمہارے گزران کا ذریعہ“ اس آیت کی دو تفسیریں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ آیت (میں اموالکم) کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے۔ یعنی اے اولیاء! تم کم عقل بیوی بچوں کو اپنا وہ مال مت دو جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے سامان معیشت بنایا ہے کیونکہ وہ اپنی بدانتظامی سے اس کو ضائع کر دیں گے۔ پھر تم ان ہی کی خرچ برداری کے لئے اس مال کے محتاج ہو گے اور وہ تم کو نہیں دے سکیں گے۔ اس توجیہ کی رو سے زیر بحث مسئلہ کے ساتھ آیت کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ دوسری یہ کہ ”اموالکم“ کے معنی ”اموالھم“ مراد لئے جائیں۔ چونکہ اولیاء ہی بیتامی اور بچوں کے مال کی نگرانی اور حفاظت کرتے ہیں اس لئے ان کے مال کی نسبت اولیاء کی طرف کر دی گئی۔ اس توجیہ کے پیش نظر اس آیت سے زیر مسئلہ پر استدلال ہو سکتا ہے۔ یعنی مت پکڑا دو بے وقوفوں کو ان کا مال جن کی حفاظت وانتظام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تم پر رکھی ہے۔

ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا قال ابو يوسفؒ ومحمدؒ انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفةؒ اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير المرء في هذه المدة جدا اذ ادنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير حينئذ ابا واذا ضوعف ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعده وهذا القدر اي عدم اعطاء المال مما اجمعوا عليه ولكنهم اختلفوا في امر زائد عليه وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما اشار اليه بقوله وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفةؒ اي سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او في تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون فلا يصح[1] بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف ماله بهذا الطريق فيكون[2] كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير ادناه ثلثة[3] ايام وانه لا ينافي الاهلية اي اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فمتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم فيؤثر السفر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه۔

چنانچہ مابعد کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے یعنی "پھر اگر دیکھو ان میں ہوشیاری تو ان کے حوالہ کر دو ان کا مال" اور اسی آیت کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب تک سفیہ میں ہوشیاری محسوس نہ ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب عمر پچیس سال ہو جائے تب مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا خواہ اس میں ہوشیاری محسوس نہ ہو کیونکہ اس عمر میں آدمی دادا کے درجہ میں پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ بلوغ کی کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی ادنیٰ مدت چھ ماہ ہے تو ساڑھے بارہ سال کی عمر میں وہ باپ ہو سکتا ہے۔ اسی حساب سے اس کی دوگنی عمر میں دادا بن سکتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد (عقل آنے کی توقع نہ رہنے پر) اس سے مال روکنا بے سود ہے۔ اتنی بات یعنی اوائل بلوغ میں سفیہ کو مال حوالہ نہ کرنے پر سب کا اتفاق ہے لیکن اس کے علاوہ ایک امر زائد میں فقہا کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ اور وہ یہ کہ سفیہ دوسرے تصرفات سے محجور ہو گا یا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ محجور (یعنی ممنوع عن التصرف) نہیں ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک محجور ہو گا چنانچہ ماتن نے اسی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے "اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سفاہت سفیہ کو کسی قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے" یعنی خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے جیسے نکاح و عتاق یا ایسا تصرف جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع و اجارہ۔ کیونکہ عاقل بالغ کو حکماً تصرف سے روک دینا امام صاحبؒ کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں۔ یہی حکم ہے صاحبینؒ کے نزدیک ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں۔ لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر محجور قرار دیا جائے گا جیسا کہ صبی اور مجنون کا حکم ہے۔ لہٰذا سفیہ کی بیع، اجارہ، ہبہ اور دوسرے تصرفات (مالیہ) صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ (اگر اس کو محجور قرار نہ دیا جائے تو) ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو کر رہ جائے گا۔ (۵) اور سفر، اس کا بھی عطف ہے ماقبل پر۔ اور یہ دور دراز کے لئے نکل پڑنے کو کہتے ہیں اپنی اقامت گاہ سے بقصد سیر و سیاحت۔ اس دوری کی ادنیٰ مقدار تین دن کی مسافت ہے اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ یعنی سفر سے خطاب کی اہلیت جاتی نہیں رہتی ہے۔ اس لئے کہ مسافر کی عقل اور بدن کی قدرت بحالہ باقی رہتی ہے۔ البتہ یہ بذات خود سبب مشقت ہونے کی بنا پر ہر حال میں احکام شرعیہ کی تخفیف کا باعث ہے۔ یعنی نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے خواہ اس میں مشقت متحقق ہو یا نہ ہو۔ بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت مختلف ہے۔ کہ مرض کی بعض نوع میں روزہ رکھنا مضر ہے اور بعض میں مضر نہیں (بلکہ مفید ہے) اس لئے مطلقاً نفس مرض سے رخصت متعلق نہیں بلکہ صرف اس نوع مرض کے ساتھ رخصت خاص ہے جس میں روزہ سے ضرر پہنچ سکتا ہے۔ لہٰذا اثر انداز ہو گا سفر، چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور وجوب صوم کی تاخیر میں۔ یعنی افطار کئے ہوئے دنوں کی گنتی پوری کرنی ہو گی دوسرے ایام میں قضا رکھ کر۔ سفر سے روزہ ساقط نہیں ہو گا۔

---

[1] قوله فلا يصح بيعه الخ۔ والفتوى على قول صاحبيه كذا قال بحر العلوم في الدر المختار وعندهما يحجر على الحر بالسفه والغفلة وبه اي بقولهما يفتى صيانة لماله ١٢۔

[2] قوله فيكون اي السفيه كلا في المنتخب كل بالفتح وتشديد لام گرانی وبار گران ١٢ [3] قوله ثلثة ايام بحساب السير الوسط من بعد صلوة الفجر الى الزوال ١٢ ج

لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغي ان يباح الافطار في يوم سافر ايضا فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لايباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة[1] مرخصة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر لاتسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حال صحته تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر في حال المرض واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة[2] المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يرخص المسافرين يخرج من عمران المصر وان لم يتم السفر علة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى ثلثة ايام بالمسيرة فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلة لم يثبت الترفيه في حق الكل فيفوت الغرض المطلوب ۔

«لیکن چونکہ سفر اختیاری امور میں سے ہے» یہ ایک شبہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ جب نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا تو جس دن کوئی سفر میں روانہ ہو اس دن کے روزہ کا افطار کر لینا بھی اس کے لئے درست ہونا چاہیئے (حالانکہ اس کی اجازت نہیں ہے) تو اس کے جواب میں مصنفؒ نے بتایا کہ سفر چونکہ بندہ کے اختیار سے حاصل ہونے والے امور میں سے ہے «اور اس کے حق میں ناقابل احتراز لازمی موجب مشقت نہیں ہے» جو کہ افطار کی طرف ضرورة داعی ہو، جیسا کہ مرض (غیر اختیاری ہے اور لازمی طور پر موجب مشقت ہے) اس لئے کہا گیا کہ جب مسافر صبح کے وقت روزہ رکھنے کی نیت پر ہو یا کوئی مقیم صبح نکل آنے کے بعد سفر میں روانہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مسافر کے لئے روزہ افطار کر لینا جائز نہیں کیونکہ شروع فی الصوم کی بنا پر روزہ کا وجوب اس پر مستحکم ہو چکا ہے۔ «اور ایسی مشقت اس پر مسلط نہیں ہے جو افطار پر مجبور کر دے» «بخلاف مریض کے» کہ اگر وہ اپنے اوپر مرض کی مشقت کا تحمل گوارا کر کے روزہ کی نیت کرے پھر وہ افطار کرنا چاہے تو اس کے لئے افطار کرنا جائز ہے۔ اسی طرح جب کوئی تندرست آدمی دن کے ابتدائی حصہ میں روزہ کی نیت پر ہو پھر اس کو مرض لاحق ہو جائے تو اس کے لئے افطار کرنا حلال ہے کیونکہ مرض امور سماویہ میں سے ہے بندہ کے اختیار سے باہر ہے۔ اور رخصت افطار کا سبب (یعنی حقیقۃً لزوم مشقت) موجود ہے۔ لہٰذا یہ مرض افطار کو مباح کر دینے والا عذر بن جائیگا۔ «لیکن اگر مسافر افطار کر ڈالے» «مذکورہ دونوں صورتوں میں» تو سفر کا موجود ہونا جو کہ مبیح للافطار ہے شبہ کا فائدہ دے گا اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوگا (لان الشبهة دارئة للكفارة)۔ اور اگر افطار کرے مقیم «جس نے اپنے گھر میں رہتے ہوئے روزہ کی نیت کر لی تھی» پھر سفر شروع ہو تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی بیمار پڑ جائے «حالت صحت میں افطار کر لینے کے بعد» تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض سماوی عذر ہے۔ بندہ کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ اسی لئے یہی سمجھا جائیگا کہ گویا اس نے مرض ہی کی حالت میں افطار کیا ہے (لان زوال استحقاق الصوم علیه بالمرض ظہر انه کان فیه معذورا من اول الیوم) «اور سفر کے احکام» یعنی سفر کی رخصتوں سے متعلق احکام «آبادی سے نکلنے کے ساتھ ہی ثابت ہو جاتے ہیں حدیث کی بنا پر» جو بطریق مشہور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ مسافر کو جبکہ وہ شہر کی آبادی سے باہر نکلتا رخصت برتنے کا حکم فرماتے «اگرچہ اس حد تک جانے سے سفر بحیثیت علت تام نہیں ہوتا ہے» کیونکہ سفر اسی وقت علت تامہ ہوتا ہے جبکہ بسہولت تین دن میں طے ہونے والی مسافت پوری ہو جائے اس لئے قیاس تو چاہتا ہے کہ اس سے پہلے محض سفر شروع ہونے سے رخصت ثابت نہ ہو لیکن حدیث وارد ہونے کی بنا پر (علی خلاف القیاس) رخصت ثابت ہوتی ہے «تاکہ متحقق اور ثابت ہو جائے رخصت» «سب مسافرین کے حق میں» کیونکہ اگر علت تام ہونے پر رخصت موقوف رہے تو یہ آسانی ہر ایک مسافر کے حق میں نہیں پائی جائے گی۔ (جو مسافر کہ تین دن میں مسافت طے کرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لے یا محل اقامت میں پہنچ جائے وہاں رخصت سے محروم رہ جائے گا اس لئے تمام مسافرین کی آسائش ہو کر رخصت دینے کا مقصد ہی فوت ہو جائیگا۔

---

[1] قوله ولا ضرورة مرخصة [illegible] الافطار ۱۲ [2] قوله بالسنة المشهورة روى الشيخان عن انس قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين كذا في المشكوة وذو الحليفة ميقات اهل المدينة والشام كذا في الصحاح وهو موضع بينه وبين مكة عشر مراحل او تسع وبينه وبين المدينة ستة اميال او سبعة وهو ابعد المواقيت من مكة كذا قال

والخطاء عطف على ماقبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشئ على خلاف ما اريد وهو عذر يصلح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع لايكون آثما بل يستحق اجرا ولحد ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لايحد ولا يصير آثما كاثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لايكون آثما اثم العمد ولايجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى يجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ ووجبت[1] به الدية اذا قتل انسانا خطأ لان كلها من حقوق العباد وبدل[2] المحل لاجزاء الفعل ويصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعيؒ لايقع قياسا على النائم ولقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لاحكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدور الايجاب منك كان خطاء اذ لو لم يصدق في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه ۔

اور خطاء ؟ اس کا بھی عطف ہے ماقبل پر ۔ خطاء لغۃً صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحاً قصد و ارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہو جانے کو خطاء کہتے ہیں ۔ اور یہ حق اللہ ساقط ہونے کے بارے میں قابل عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہو ۔ چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا ۔ بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا ۔ اور یہ شبہ کا فائدہ دیتی ہے عقوبت اور سزا دفع کرنے کے سلسلے میں ۔ حتی کہ خطاء کار نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد و قصاص کی گرفت میں آتا ہے ۔ چنانچہ اگر سہاگ کی رات دولہا کے پاس دوسری کسی عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے اپنی بیوی گمان کر کے ہمبستری کر لی تو اس پر حد نہیں آئے گی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم ہوگا ۔ علیٰ ہذا القیاس دور سے کسی صورت کو دیکھ کر اگر شکار گمان کر کے اس کی طرف تیر چھوڑ دیا جس سے وہ ہلاک ہو گیا بعد میں معلوم ہوا کہ وہ انسان تھا تو وہ عمداً قتل کرنے کے گناہ کا مجرم نہیں ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا ۔ ولیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطاء کو عذر قرار نہیں دیا گیا چنانچہ (حق العباد میں) تعدی کرنے کا تاوان اس پر واجب ہے ۔ جبکہ کسی شخص کا مال سہواً تلف کر دے ۔ اور دیت لازم ہے ۔ جبکہ کسی کو خطاءً قتل کر دے ۔ کیونکہ یہ سب حقوق العباد میں سے ہیں اور ضمان ذات عین کا معاوضہ ہے اس کے فعل کی جزاء نہیں ۔ اور اس کی طلاق صحیح ہے ۔ یعنی خطاء کار کی طلاق تو واقع ہوگی ۔ مثلاً کوئی اپنی بیوی سے کہنا چاہتا تھا کہ تم بیٹھو ۔ مگر سہواً زبان سے نکل پڑا کہ " تجھ پر طلاق ہے " تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی ۔ وہ خاطی کو قیاس کرتے ہیں نائم پر ۔ اور چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " رفع عن امتی الخطاء والنسیان " (میری امت سے سہو و نسیان کی باز پرس اٹھا دی گئی) مگر ہم کہتے ہیں کہ نائم پر قیاس درست نہیں ۔ کیونکہ وہ مسلوب الاختیار ہے ۔ اور خاطی میں اختیار پایا جاتا ہے جس کے استعمال میں وہ کوتاہی کرتا ہے ۔ رہا حدیث کا استدلال ہو سو اس سے آخرت کی سزا موقوف ہونا مراد ہے دنیوی حکم جاری ہونا مراد نہیں ۔ چنانچہ خاطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس کی واضح دلیل ہے ۔ اور اس کی بیع بھی منعقد ہونا چاہیئے ۔ یعنی خاطی کی بیع احتیاط کے پیش نظر منعقد ہونا چاہیئے اگرچہ اس کے متعلق کوئی صریح روایت نہیں ہے ۔ مثلاً کوئی " الحمد للہ " کہنا چاہتا تھا لیکن زبان سے سہواً نکل پڑا " بعت منک کذا " (میں نے یہ چیز تمہارے پاس بیچی) مخاطب نے سنتے ہی کہا ۔ میں نے قبول کیا ۔ یہی مطلب ہے مصنفؒ کے اس قول کا " جبکہ فریق آخر بھی اس کی تصدیق کرے " (یعنی قبلت کہہ لے) ۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فریق آخر بھی اگر اس دعوی کو تسلیم کرے کہ تم سے یہ ایجاب (بعت منک) صادر ہوا ہے وہ واقعۃً خطاء پر مبنی تھا ۔ کیونکہ اگر وہ تسلیم نہ کرے تو محض دعویٰ سے خطاء ثابت نہیں ہوگی بلکہ عمداً عقد بیع کرنے کے حکم میں ہو جائے گا ۔ اور اس کی بیع مکرہ کی بیع کے حکم میں ہو جائے گی ۔ یعنی فاسد ہو کر منعقد ہوگی ۔ کیونکہ زبان پر کلام کا جاری ہونا اس صورت میں امر اختیاری ہے اس لئے بیع تو منعقد ہو جائے گی البتہ رضا متحقق نہ ہونے کی بنا پر بیع فاسد شمار ہوگی ۔

---

[1] قوله ووجبت به اي بالخطاء الدية وانما كان عذرا في الخطاء لكانت الدية على عاقلته القاتل تخفيفا وانما وجبت الكفارة عليه لانه عذر القتل بترك التثبت والاحتياط سبب الجناية العباد والعقوبة بوجه الكفارة كذا قيل ۱۲ [2] قوله وبدل المحل الاول اي ان اتلف مال انسان يجب على الاول ضمان واحد ولو كان وجب على كل واحد جزاء كامل كما في القصاص ۔

والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو[1] حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا الكره وهو اى الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ اى الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك فحينئذ ينعدم رضاؤه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد[2] او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه[3] يبقى اختياره حينئذ ولكن لا يرضى به او لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو[4] ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكراه بجملته اى بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه اى العمل به منقسم الى هذه الاقسام الاربعة ففي بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفي بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق والاكراه ملجئا والفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة.

(ب) اور اکراہ: اس کا بھی عطف ہے جہل پر۔ اور اسی پر اہلیت کے عوارض کسبیہ کا بیان مکمل ہو جاتا ہے۔ اکراہ کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ اور یہ، یعنی اکراہ تین قسموں میں منقسم ہے کیونکہ (۱) یا تو رضائے فعل اور اختیار کو مکمل طور پر ختم کر دے جسے اکراہ ملجی کہتے ہیں، یعنی بالکل مجبور کر دینے والا اکراہ جو کہ اپنی جان کی ہلاکت یا کسی عضو کی بربادی کے قطعی اندیشے سے حاصل ہوتا ہے مثلاً کوئی جابر یوں کہے کہ اگر تم ایسا کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا تمہارا ہاتھ ضرور کاٹ دوں گا۔ ایسے اکراہ سے لامحالہ رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔ (۲) یا رضا تو ختم کر دے لیکن اختیار باقی رہے (جسے اکراہ غیر ملجی کہتے ہیں) یعنی قید و بند یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان (یا اعضاء) کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ اس قسم کے اکراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی ہے۔ (۳) یا رضامندی ختم نہ کرے اور نہ اختیار میں نقص پیدا کرے۔ مثلاً اس کے باپ یا بیٹے یا بیوی وغیرہ کو قید کرنے کی دھمکی دے۔ کیونکہ ان باتوں سے اکراہ میں رضا و اختیار دونوں باقی رہتے ہیں۔ اور بجملہ اکراہ، یعنی یہ تمام اقسام اکراہ خطاب شرعی اور اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ تو موجود ہیں جن پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے۔ اور یہ دائر ہے فرض، حرام اور مباح و رخصت میں۔ یعنی اکراہ کے بموجب عمل کرنے کا حکم ان چار قسموں میں منحصر ہے۔ بعض مقام میں اس پر عمل کرنا فرض ہے۔ مثلاً جبکہ مردار کھانے پر ایسی بات سے جبر کیا جائے جس سے بالکل مجبوری پیدا ہو جائے (ای بالقتل او قطع العضو) تو اس وقت مردار کا کھا لینا فرض ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کھانے سے باز رہے اور موت واقع ہو جائے تو وہ عذاب کا مستحق ہوگا۔ اس لئے کہ جان بوجھ کر اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے۔ اور بعض مقام میں اس پر عمل کرنا حرام ہے۔ جیسے زنا اور معصوم جان کا قتل کرنا کہ اکراہ ملجی کے وقت بھی ان کا ارتکاب حرام ہے۔ اور بعض موقع میں اس پر عمل کرنا مباح ہے۔ جیسے روزہ افطار کر لینے پر اکراہ کیا جائے تو اس کے لئے روزہ افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے۔ اور بعض موقع میں اس پر عمل کرنے کی رخصت ہے مثلاً جبکہ کفر پر جبر کیا جائے تو کلمہ کفر زبان پر لانے کی رخصت حاصل ہے بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کوئی فرق نہ آئے اور اکراہ بھی بطریق ملجی ہو۔ یہاں پر اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت کی صورت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا ہے بایں معنی کہ حرمت فعل بالکل ختم ہو جائے بلکہ محض گناہ ساقط ہو جانے میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت کے معنی یہ کہ فعل کی حرمت ہی سرے سے ختم ہو جاتی ہے۔

[1] قوله وهو اى الاكراه حمل الانسان على شئ يكره ذلك الانسان ذلك الشئ ولا يريد ذلك الانسان مباشرة ذلك الشئ لولا اكره ذلك الانسان المكره ۱۲

[2] قوله بالقيد او الحبس في المنتخب قيد بالفتح بند والحبس بالفتح باز داشتن وفي رد المحتار القيد ما يوضع في الرجل ۱۲

[3] قوله فانه يبقى الخ لانه مضطر الى مباشرة ما اكره عليه فانه يمكن له ان يصبر على ما يهدده.

[4] قوله وهو ان يهتم في المنتخب اهتمام غمناك كردن وبے آرام كردن كسى را قال بحر العلوم ان يكون هذا الاكراه مما لا يعدم الرضاء ... ۱۲ ش

وقیل لا حاجة الی ذکر الاباحة لدخولها فی الفرض او الرخصة اذ لو کان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم فی الصبر فهی الفرض وان کان بدون الاثم فی الصبر فهی الرخصة فافطار الصائم المکرہ ان کان مسافرا فالفرض وان کان مقیما فرخصة ولم یوجد ما یساوی الاقدام والامتناع فیه فی الاثم والثواب حتی یکون مباحا ولاینافی الاختیار ای لاینافی الاکراہ اختیار المکرہ بالفتح لکن الاختیار فاسد فاذا عارضه اختیار صحیح وهو اختیار المکرِہ بالکسر وجب[1] ترجیح الصحیح علی الفاسد ان امکن کما فی الاکراہ علی القتل واتلاف المال حیث یصلح المکرہ بالفتح ان یکون آلة للمکرہ بالکسر فیضاف الفعل الی المکرہ بالکسر ویلزمه حکمه والا ای ان لم یمکن نسبة الفعل الی المکرہ بالکسر کما فی الاقوال وفی بعض الافعال بقی منسوبا الی الاختیار الفاسد وهو اختیار المکرہ بالفتح فیجعل المکرہ مؤاخذا بفعله ثم فرع علی هذا بقوله ففی الاقوال لایصلح المکرہ ان یکون آلة لغیرہ لان التکلم بلسان الغیر لایتصور فاقتصر[2] علیه ای حکم القول علی المکرہ بالفتح فان کان القول مما لاینفسخ ولایتوقف علی الرضاء لم یبطل بالکرہ کالطلاق ونحوه من العتاق والنکاح والرجعة والتدبیر[3] والعفو عن دم العمد والیمین والنذر والظهار والایلاء والفیئ القولی فیه والاسلام فان هذه التصرفات کلها لاتحتمل الفسخ ولاتتوقف علی الرضاء فلو اکرہ بها احد وتکلم بها لم یبطل بالکرہ وتنفذ علی المکرہ بالفتح فقط۔

بعضوں نے کہا ہے کہ اس مقام میں اباحت کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں تھی۔ کیونکہ یہ تو داخل ہے فرض میں یا تو رخصت میں اس لئے کہ اباحت سے اگر یہ مراد ہو کہ فعل کا ارتکاب مباح اور صبر کرنا باعث گناہ ہے تب تو حکم یہ فرض ہے۔ اور اگر صبر کرنے میں کوئی گناہ نہ ہو تو اسی کا نام رخصت ہے۔ مثلاً مسافر روزہ دار کو اگر افطار پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے افطار کر لینا فرض ہے۔ اور اگر وہ مقیم ہو تو اس کے لئے افطار کی رخصت ہے۔ اکراہ کی صورت میں ایسا کوئی عمل نہیں ملتا ہے جس کا فعل اور ترک گناہ اور ثواب کے عدم ترتب میں یکساں الحکم رکھتا ہو تاکہ اس کو مباح قرار دیا جائے "اور نہ یہ اختیار کے منافی ہے" یعنی اکراہ کی وجہ سے مجبور کا اختیار سلب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کا اختیار فاسد اختیار ہے۔ "اس لئے اس کے مقابلہ میں اگر صحیح اختیار پایا جائے" یعنی اختیار سے مراد زبردستی کرنے والے کا اختیار "تو واجب ہوگا ترجیح دینا صحیح کو فاسد پر جبکہ اس کا امکان ہو" جیسا کہ کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر جبر کیا جائے کہ ان میں مجبور کو جابر کا آلہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے فعل کی نسبت جابر کی طرف کی جائے گی اور حکم فعل بھی اسی پر عائد ہوگا "ورنہ" یعنی اگر فعل کی نسبت کرنا جابر کی طرف ممکن نہ ہو مثلاً جہاں اکراہ اقوال سے متعلق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے "تو اختیار فاسد ہی کی طرف فعل منسوب رہے گا" یعنی مجبور کے اختیار کی طرف۔ لہٰذا اسی کو اپنے فعل کا ذمہ دار بنایا جائے گا۔ چنانچہ مصنفؒ نے اس پر تفریع کرتے ہوئے کہا۔ "(۱) پس اقوال میں ممکن نہیں کہ" مجبور انسان "آلہ ہو جائے دوسرے کا۔ کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اسی پر محدود رہے گا" یعنی کلام کا حکم بولنے والے (مجبور) ہی پر عائد ہوگا "تو ایسا قول جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور نہ رضائے قائل پر موقوف رہتا ہے۔ وہ اکراہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔ جیسے طلاق وغیرہ" یعنی غلام آزاد کرنا، عقد نکاح، طلاق سے رجعت، غلام کو مدبر بنانا، قتل عمد کے خون کو معاف کرنا، قسم کھانا، نذر ماننا، ظہار اور ایلا کرنا، ایلاء سے بذریعہ قول رجوع کرنا، اسلام قبول کرنا چنانچہ یہ سب ایسے تصرفات ہیں جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ قائل کی رضامندی پر موقوف ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کے بارے میں اگر کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کرے تو بوجہ اکراہ اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال کا حکم اسی مکرَہ پر نافذ ہوگا۔

[1] قوله وجب ترجیح الصحیح علی الفاسد لان الاختیار الصحیح ما استبد فاعله بالقصد والاختیار واستقل فیه والاختیار الفاسد ما لیس فاعله کذلک ان امکن ای نسبة الفعل الی المکرہ بالکسر ۱۲

[2] قوله فاقتصر علیه وقال بحر العلوم ان التکلم بلسان الغیر محال لکنه لایلزم منه ان یقتصر علی المباشر المکرہ بالفتح بل الاقرب بحسب العقل ان یبطل ذلک القول ولا یثبت حکمه لانه صدر بالاکراہ وقیاسه علی الهزل لایصح فان الهازل راض بایقاع السبب وان کان لایرضی بالحکم واما فیما نحن فیه فالمکرہ لایرضی بالسبب بل یوقعه بالاکراہ فیبطل فتامل۔

[3] قوله والتدبیر بان یقول لعبده مثلا ان مت فانت حر والظهار تشبیه زوجته او ما عبر به عنها او جزء شائع منها بعضو یحرم نظره الیه من اعضاء محارمه نسبا او رضاعا والایلاء حلف یمنع وطی الزوجة مدة الایلاء وهی للحرة اربعة اشهر وللامة شهران والفیئ هو الرجوع عن الایلاء والذی هو الیمین والفیئ القولی هو ان یقول مثلا فئت الیها کذا فی الوقایة وغیرها ۱۲ - ع

وان كان يحتمل ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر ههنا ايضاً وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضاء فينعقد البيع فاسداً ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالتها على عدمه اى عدم ثبوت المخبر بها لانه يتكلم دفعاً للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازاً عن شئ لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل والوطى والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطى بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره الانسان ان يأكل فى الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائماً وكذا لو اكره ان يأكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر لكنهم اختلفوا فى حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعاً لا يجب على الآمر شئ لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعاً او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثماً ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتى وان كان مع امرأته فى الصوم او فى الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغى ان يكون هذا ايضاً مقتصراً على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان فى ماله وما رأيت رواية على انه يرجع به على المكره الآمر ام لا۔

۔ اور اگر فسخ کا احتمال رکھے اور رضا پر موقوف ہو مثلاً بیع وغیرہ تو ان میں بھی یہ حکم قول متکلم ہی پر محدود رہے گا یعنی مکرَہ پر۔ لیکن رضا متحقق نہ ہونے کے سبب سے ایسے تصرفات فاسد شمار ہوں گے لہٰذا بیع فاسد ہو کر منعقد ہوگی۔ اگر اکراہ زائل ہونے کے بعد اجازت دے دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ اجازت سے سبب فساد دور ہو جائے گا۔ اور مجبور کی طرف سے کسی قسم کا اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اپنے اقرار کے ذریعہ جس بات کی خبر دے رہا ہے نفس الامر میں اس کے ہونے پر ہی اس اقرار کی صحت کا دار و مدار ہے اور یہاں اس کے عدم پر دلالت پائی جاتی ہے یعنی مخبر بہ کے نہ ہونے پر دلیل موجود ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے وہ محض اپنے اوپر سے تلوار دفع کرنے کی غرض سے کہہ رہا ہے نہ کہ نفس الامر میں یہ بات پائی جانے کی وجہ سے۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ اس بے بنیاد اقرار کو دوسرے کسی مجازی معنی پر محمول کیا جائے۔ کیونکہ معنی مجازی مراد لینے میں بھی متکلم کے قصد کی ضرورت ہے اور یہاں متکلم معنی مجازی کا قصد نہیں رکھتا ہے علاوہ ازیں مجازی کے احتمال کے مقابلہ میں یہاں دلیل کذب موجود ہے یعنی اکراہ لہٰذا یہاں جہت کذب ہی قابل ترجیح ہوگی ۱۲۔ (۲) اور مجبور کے افعال کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم اقوال کی طرح ہے یعنی جس میں مکرَہ کو دوسرے کا آلہ قرار دینا ممکن نہیں۔ جیسے کھانا، پینا، مجامعت اور زنا۔ تو ان کا حکم مکرَہ ہی پر منحصر رہے گا۔ کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے منہ سے کھا نہیں سکتا ہے۔ اسی طرح مجامعت میں دوسرے کو آلہ نہیں بنا سکتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی روزہ دار کو کوئی شخص کھانے پر مجبور کرے تو کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا۔ حکم دینے والا اگر روزے سے ہو تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی کسی کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کرے تو کھانے کا گناہ کھانے والے ہی پر ہوگا جبر کرنے والے پر نہیں ہوگا لیکن اس مال کے ضمان کے متعلق فقہائے احناف نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ ضمان بھی کھانے والے ہی پر آئے گا حکم دینے والے پر نہیں اگرچہ مال تلف کرنے کے لحاظ سے مجبور جابر کا آلہ ہو سکتا ہے کیونکہ منفعت تو یہاں کھانے والے ہی کو حاصل ہوئی ہے والغُرم بالغُنم جو کھائے سو بھرے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اگر خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے۔ اس صورت میں اگر کھانے والا بھوکا تھا تو حکم دینے والے پر کوئی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کھانے کا نفع تو اسی کو ملا۔ لیکن اگر کھانے والا بھرپیٹ تھا تو جبر کرنے والے پر کھانے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا۔ اس لئے کہ کھانے والے کو اس کھانے کی منفعت نہیں ملی۔ اور اگر دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو جابر پر ضمان واجب ہوگا خواہ کھانے والا بھوکا ہو یا آسودہ کیونکہ کھانے پر جبر کرنا درحقیقت دوسرے کے مال تلف کرنے پر جبر کرنا ہے۔ ولان الاذن يتحقق ادالاكل قبض ثم يوجد منه الاكل بعد كون المال مغصوباً فى قبضة الآمر حكماً لہٰذا جابر ضامن ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو اجنبی عورت کے ساتھ مجامعت پر مجبور کیا جائے تو ارتکاب کرنے والے ہی پر حد واجب ہوگی اور وہی گنہگار رہے گا۔ اس فعل کا حکم جبر کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ کما سیأتی اور اگر اپنی بیوی ہی کے ساتھ مجامعت کرنے پر مجبور کیا جائے روزہ، اعتکاف، احرام یا حیض کی حالت میں تو اس صورت میں بھی مناسبت کی رو سے یہی ہونا چاہئے کہ حکم مرتکب ہی کے ساتھ محدود رہے وہی گنہگار ہو۔ اور قضا، کفارہ یا مالی ضمان جو کچھ بھی واجب ہو اسی پر واجب ہو۔ مگر اس کے متعلق صریح کوئی روایت میں نے نہیں دیکھی کہ آیا حکم دینے والا جابر سے بھی ضمان وصول کر سکتا ہے یا نہیں۔

سلہ قوله كما لا احتمال له فكاشتاً بالاختيار ممكن الفسخ لعدم الاختيار ... الخ ۱۲۔

والثانی ای القسم الثانی من الافعال ما یصلح المکرہ فیہ ان یکون آلة لغیرہ کاتلاف النفس والمال فانہ یمکن للانسان ان یاخذ آخر ویلقیہ علی مال احد لیتلفہ او نفس احد لیقتلہ فیجب القصاص علی المکرہ بالکسر ان کان القتل عمدًا بالسیف لانہ ھو القاتل والمکرہ آلة لہ کالسکین وھذا عند ابی حنیفةؒ وقال محمدؒ وزفرؒ یجب علی المکرہ لانہ ھو الفاعل الحقیقی وان کان الآخر آمرا وقال الشافعیؒ یجب علیھما اما المکرہ فلکونہ آمرًا واما المکرہ فلکونہ فاعلا وقال ابو یوسفؒ لا یجب علیھما لکون الشبھة دارئة لہ عنھما وکذا الدیة علی عاقلة المکرہ ان کان القتل خطاء وکذا الکفارة ایضا تجب علیہ ثم لما قسم المصنفؒ الاکراہ اولا الی فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن یقسم حرمة المکرہ بہ الی الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان کان مآل التقسیمین واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنکشف ولا تدخلھا رخصة کالزنا بالمرأة فانہ لا یحل بعذر الاکراہ قط اذ فیہ فساد الفراش وضیاع النسب لان ولد الزنا ھالك حکما اذ لا تجب علی الام نفقتہ ولا یجب علی الزانی تادیبہ وانہ فھو داخل فی الاکراہ الحظر وقیل ھذا فی زنا الرجل بالاکراہ واما اذا کانت المرأة مکرھة بالزنا یرخص لھا فی ذلك اذ لیس فی التمکین معنی قتل الولد الذی ھو المانع من الترخص فی جانب الرجل لان نسب الولد عنھا لا ینقطع ولھذا اسقط الاثم عنھا وقتل المسلم فان حرمتہ لا تنکشف لان دلیل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمکرہ علیہ فی ذلك سواء فلا ینبغی للمکرہ ان یتلف نفس احد او عضوہ لاجل سلامة نفسہ او عضوہ فصار الاکراہ فی حکم العدم فکانہ قتلہ بلا اکراہ فیحرم

"اور دوسری" یعنی افعال کی دوسری قسم "وہ ہے جس میں مجبور دوسرے کا آلہ ہو سکتا ہے" جیسے جان یا مال تلف کرنا؛ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کوئی کسی کو پکڑ کر زبردستی دوسرے کے مال پر پھینک دے تاکہ اس کا مال ضائع کر دے یا دوسرے کے اوپر دے مارے تاکہ اس کو ہلاک کر دے "تو (اکراہ کی صورت میں) قصاص واجب ہوگا جبر کرنے والے پر" تلوار (دھاری دار ہتھیار) سے قتل عمد کی صورت میں۔ کیونکہ اکراہ کرنے والا ہی دراصل قاتل ہے اور مجبور شخص تو چھری کے طور پر محض اس کے آلہ کے حکم میں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابو حنیفہؒ کا لیکن امام محمدؒ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ قصاص واجب ہوگا قاتل (مجبور) پر۔ کیونکہ حقیقۃً فعل کا ارتکاب اسی نے کیا ہے۔ چاہے حکم دوسرے نے دیا ہو۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قصاص دونوں پر واجب ہوگا۔ جبر کرنے والے پر تو اس بنا پر کہ وہ حکم دینے والا ہے اور مجبور پر اس لئے کہ وہ ہی فاعل حقیقی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی پر قصاص واجب نہیں۔ کیونکہ بنسبت قتل میں شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ مانع ہے وجوب قصاص سے دونوں کے حق میں۔ "اسی طرح دیت بھی واجب ہوگی جابر کے عاقلہ پر" قتل خطاء کی صورت میں۔ علی ہذا القیاس کفارہ بھی واجب ہوگا اکراہ کرنے والے پر۔ مصنفؒ نے شروع بیان میں اکراہ پر عمل کے اعتبار سے چار قسمیں بتائی تھیں۔ فرض، حرام، مباح اور رخصت۔ اور اب دوسرے عنوان سے اس فعل کی حرمت کے اقسام اربعہ بتلاتے ہیں جس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ دونوں تقسیم کا مرجع اور مآل ایک ہی ہے۔ چنانچہ فرمایا "اور جبری فعل حرام کی حرمت کی چند قسمیں ہیں (۱) ایسی حرمت جو فعل سے کبھی زائل نہ ہو اور اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش پیدا نہ ہو جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا؛" کہ یہ فعل اکراہ کے عذر سے کبھی حلال نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں دوسرے کے فراش (زوجیت) کی خرابی ہے (اگر عورت منکوحہ ہو) اور نسب کی بربادی ہے (اگر غیر منکوحہ ہو)۔ اس لئے کہ ولد الزنا حکماً معرض ہلاکت میں ہے اس لئے کہ ماں پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہو سکتا ہے (لعجزہا عن الکسب) اور زانی پر اس کی تربیت اور خرچ برداری واجب کی جا سکتی ہے (الا انقطاع النسب عنہ فیہلک الولد ...) اس پر عمل کرنا حرام ہے یا اسی نوع میں داخل ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم حرمت خاص ہے جبکہ مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے۔ لیکن اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کے حق میں ارتکاب زنا کی رخصت ہو سکتی ہے اس لئے کہ عورت کی آمادگی زنا میں قتل ولد کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں جو کہ مرد کے حق میں مانع رخصت ہے کیونکہ بچہ کا نسب عورت سے منقطع نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے عورت کے حق میں گناہ بھی ساقط ہے۔ "اور کسی مسلمان کو قتل کرنا" کہ اس کی حرمت بھی کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہی رخصت کا سبب ہوا کرتا ہے (کہ اپنے کو ہلاکت سے بچائے) اور اس (ہلاکت سے بچانے کے استحقاق) میں مجبور شخص اور وہ مسلمان جس کے قتل پر جبر کیا جا رہا ہے دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اپنی جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر مجبور کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی جان لے لے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے۔ لہٰذا قتل مسلم پر اکراہ (تعارض حرمتین کی وجہ سے) کالعدم ہو جائے گا۔ اب اگر قتل کرے تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا بغیر اکراہ کے قتل کیا ہے۔ اس لئے لامحالہ حرام ہوگا۔

وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلال الاستعمال فهو حلال فی الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هٰذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالیٰ وقد فصل لكم ماحرم عليكم الاما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذٰلك وحرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص فی حالة الاكراه باجرائها فهو داخل فی قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جازله ان يفعل ذٰلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل فی قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة فی الفرض او فی الرخصة ولهٰذا ای ولاجل ان الحرمة لم تسقط فی القسم الثالث والرابع اذا صبر فی هٰذين القسمين حتی قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالیٰ ولاقامة الشرع اللّٰهم ادخلنی فی زمرة الشهداء واسلكنی فی عدة السعداء يوما لاينفع مال ولابنون ولايغنی باس ولاحصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلی الله عليه وعلیٰ اٰله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم۔

---

(۲) ایسی حرمت جو کلیۃً ساقط ہو جاتی ہے اکراہ اور دوسرے اعذار کی بنا پر۔ اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہے۔ ہذا یہ صورت اکراہ کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے۔ جیسے شراب، مردار اور سور کے گوشت کی حرمت، کہ نص کے ذریعہ ان اشیاء کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے۔ حالت اضطرار میں حرمت ثابت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جبکہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر" تو اس آیت کی رو سے شدت بھوک اور اکراہ کی حالت خود ہی مستثنیٰ ہے حرمت کے حکم سے۔ (۳) ایسی حرمت جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا تو احتمال نہیں رکھتی ہے لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسے کلمہ کفر کو زبان سے ادا کرنا، کہ کفر اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے۔ اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی۔ لیکن اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر بولنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ نوع اکراہ کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہے۔ (۴) ایسی حرمت جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی ہے اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہے جیسے دوسرے کا مال کھا جانا کہ یہ بذریعہ نص حرام ہے۔ تاہم مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور مال مباح کی طرح تصرف میں لایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اگر اکراہ ملجی کے ذریعہ جبر کیا جائے تو غیر کا مال کھا لینا جائز ہے۔ پھر اکراہ کی حالت ختم ہو جانے کے بعد مال کی قیمت کا ضمان دینا ہوگا۔ کیونکہ اکراہ سے دوسرے کے مال کی عصمت تو زائل نہیں ہوتی ہے۔ اکراہ کی یہ نوع بھی قسم رخصت میں داخل ہے۔ اس تقسیم میں مصنفؒ نے اباحت کی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ ہم پہلے بتا آئے ہیں کہ اباحت کی مستقل کوئی مصداق نہیں۔ وہ فرض میں داخل ہے یا تو رخصت میں۔ اور اسی وجہ سے، یعنی چونکہ تیسری اور چوتھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے۔ جب ان دونوں صورتوں میں اکراہ کے باوجود صبر کرکے رہ جائے اور جبری فعل کا ارتکاب نہ کرے، یہاں تک کہ قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور حکم شریعت قائم کرنے کے لئے اپنی جان کو قربان کر دیا۔

خداوندا! ہم کو بھی تو روز محشر شہداء کی جماعت میں داخل فرما اور سعادت مندوں کے گروہ میں شامل فرما جس دن کہ نہ کسی کے مال واولاد کچھ کام آئیں گے اور نہ کسی کی قوت وشوکت تیرے عذاب سے نجات دلا سکتی ہے۔ بحرمۃ نبینا وشفیعنا محمد صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ واہل بیتہ وازواجہ وذریاتہ وسلم۔

---

۵۱ قولہ قال اللہ تعالیٰ وقد فصل لکم ماحرم علیکم ای قولہ حرمت علیکم المیتۃ والدم الآیۃ الا ما اضطررتم الیہ ۱۲۔ ۵۲ قولہ فحالۃ المخمصۃ ہو خلو البطن من الغذاء یقال رجل خمیص البطن اذا کان طاویا خاویا کذا فی معالم التنزیل ۱۲۔ ۵۳ قولہ واسلکنی الخ فی المنتخب اسلاک در آوردن چیزے بچیزے والبأس سخت شدن درجنگ والحصن بالکسر جائے پناہ وہر موضع استوار کہ باندرون آں نتواں رسید ۱۲۔

العبد المفتقر الى الله الغنى الشيخ احمد المدعو بشيخ[1] جيون بن ابى سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصخد الحنفى المكى الصالحى ثم الهندى اللكنوى قد فرغت من تسويد نور الانوار فى شرح المنار بسابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبى صلى الله عليه واله وسلم فى الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداءه فى غرة شهر المولود من الربيع الاول من السنة المذكورة فى مدة كان عمرى ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جانب الله تعالى ببركة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوى الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ۞

تمت

(خاتمة الشارح) - بندہ محتاج الی اللہ الغنی شیخ احمد معروف بہ شیخ (ملا) جیون ابن ابو سعید بن عبید اللہ بن عبد الرزاق بن خاصہ خدا حنفی (مذہبا) کی، صالحی (اصلا) پھر ہندی لکھنوی (انتقالا) عرض کرتا ہے کہ ۷ جمادی الاولی ۱۱۰۵ھ کو پاک سرزمین مدینہ منورہ کے حرم شریف میں یہ کتاب نور الانوار شرح منار کی تصنیف سے فارغ ہوا جس کا آغاز سال مذکورہ کے ماہ ربیع الاول کی ابتدا میں ہوا تھا جبکہ میری عمر اٹھاون سال کی تھی۔ بارگاہ الٰہی سے امیدوار ہوں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت وطفیل سے میری اس تالیف کو خالص اپنے لیے قبول فرمالے اور مبتدی طلبہ اور تمام مسلمانوں کے حق میں جو اخلاق فاضلہ اور شفقت عامہ کے حامل ہیں اس کو نافع بنالے۔ اے ہمارے رب فیصلہ کر ہم میں اور ہماری قوم میں انصاف کے ساتھ اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے (وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین)۔

بحمد اللہ تعالیٰ وتقدس وکرم مورخہ ۲۹ جمادی الاولی ۱۳۸۵ھ مطابق ۲۶ ستمبر ۱۹۶۵ء کو یہ ترجمہ اختتام کو پہنچا۔ دعا ہے کہ حق تعالیٰ اصل کتاب کی طرح اس کو بھی اپنی قبولیت خاصہ سے نوازے اور طلبہ مدارس اور اہل علم کے لئے مفید بنائے۔ آمین یا رب العالمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

عبید الحق بن مولانا ظہور الحق جلال آبادی
فاضل دیوبند، مدرس مدرسہ عالیہ، ڈھاکہ

[1] قوله شيخ جيون بكسر الجيم وسكون المثناة التحتية وفتح الواو وسكون النون والياء للنسبة الحنفية ... صديقي يرجع نسبه الى الخليفة الاول الصديق الاكبر رضوان الله عليهم ولد فى اميٹھی وهى قرية من مضافات لكهنؤ ونشأ بها وحفظ القرآن وكان ذا حافظة قوية يحفظ عبارات الكتاب ... وتشغل بتحصيل الفنون الدرسية الى الاطراف وقرأ ... وفرغ من التحصيل عند ملا لطف الله الكوروي نسبة الى الكورة من نواحي ... ثم ... الى السلطان عالمگير ... السلطان ... فى الخلافة ... وتشرف بزيارة الحرمين الشريفين ... واشتغل بالتدريس والتصنيف ... سنة ثمانين ومائة والف من الهجرة النبوية ... ومن جميع المستفيدين من هذا الشرح كما ذكر الشيخ العلامة مولانا محمد ... والعلامة مولانا ابى الحسنات محمد عبد الحى ... الانصارى اللكنوى ... فى حاشيته المشهورة على قمر الاقمار ... من هجرة سيد الابرار عليه الصلاة والسلام الى يوم القرار. هذا آخر ما جئنا من ... التعليق المسمى بازهار الازهار ... الله تعالى كان نورا على نور. ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ۞